



ملفوظات

سیدنا شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دارالامنت کاظم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر "جامع ترمذی"



ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ دارالعلوم کراچی

درسِ ترمذی

شیخ الاسلام
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امت کاتھم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر "جامع ترمذی"



ترتیب و تحقیق
مولانا رشید اشرف سیفی
استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ ترمذی دارالعلوم کراچی

ہمدانق مکتبہ حق مکتبہ دارالعلوم کراچی (وقف) محفوظ ہیں

باہتمام : محمد قاسم گلگتی
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ستمبر ۲۰۱۰ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ناشر﴾

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتاب گلش اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

انتساب

اسے جلیل القدر مہدی کے نام جسے دنیا شیخ طریقت مفسر قرآن
فقیر النفس مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع
صاحب (رحمۃ اللہ تعالیٰ) جیسے گراں قدر القاب و نام سے یاد کرتے ہیں۔

وہ عظمت اسلام کا تابندہ ستارہ

توصیف سے جسکی سری عاجز ہے زبان آج

وہ گنج گراں سایہ علوم نبوی کا

عالم میں اسی ضیاء کے دریا ہیں رواں آج

وہ مفتی اعظم وہ معارف کا خزینہ

وہ جس کے فتاویٰ سے منور ہے جہاں آج

شفقت و رحمت کا یہ ہر دلعزیز پیکر تمام تر عظمتوں کے ساتھ
”فَاَنَا مُحْتَرَمٌ“ ہونے کے نسبت سے بھی ہمیشہ اسے ناکارہ جسے
ان کے سایہ عاطفت میں پروان چڑھنے کے سعادت حاصل رہی کی عقیدت
و محبت کا محور رہا۔

قرب قرابت کے سعادت کے ساتھ اگر ان کے اسوہ کے
اتباع بھی نصیب ہو جائے تو زہے نصیب۔

اعلیٰ اللہ درجۃً فی اعلیٰ علیین

مرشد اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

باسمہ تعالیٰ
خلاصة الفہارس

بقیۃ الباب الصلوۃ

از صفحہ ۱۹ تا صفحہ ۲۰۵

الباب الوتر

از صفحہ ۲۰۷ تا صفحہ ۲۵۷

الباب الجمعة

از صفحہ ۲۵۹ تا صفحہ ۳۰۳

الباب العیدین

از صفحہ ۳۰۵ تا صفحہ ۳۲۲

الباب السفر

از صفحہ ۳۲۵ تا صفحہ ۳۳۸

الباب متفرقہ

از صفحہ ۳۳۸ تا صفحہ ۳۹۲

الباب الزکوۃ

از صفحہ ۳۹۵ تا صفحہ ۵۱۰

الباب الصوم

از صفحہ ۵۱۱ تا صفحہ ۶۶۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فہرست ابواب مضامین "درس ترمذی" جلد ثانی

صفحہ	ابواب و مضامین	ابواب و مضامین	صفحہ
		عرض مرتب	۱۷
		بقیۃ ابواب الصلوٰۃ	۱۹
۲۸	حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت	باب ما جاز فی رفع الیمین علی الشمال فی الصلوٰۃ	۱۹
۳۱	حضرت برادر بن عازبؓ کی روایت	رفع یدین یا ارسال یدین ؟	"
۳۲	حضرت ابن عباسؓ کی روایت	ہاتھ کس جگہ باندھے جائیں ؟	"
۳۵	حضرت عباد بن زبیرؓ کی روایت	دلائل احناف	۲۳
"	حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث	باب ما جاز فی التکبیر عند الركوع والسجود	۲۵
۳۷	آثار صحابہ اور حنفیہ کا مسلک	"یکبر فی کل خفض و رفع" کا مطلب	"
۳۸	قائلین رفع یدین کے دلائل	باب رفع الیدین عند الركوع	۲۶
"	حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث	ترک رفع کے ثبوت میں روایات صحیحہ	۲۸

صفحہ	ابواب و مضامین	ابواب و مضامین	صفحہ
۶۲	باب ماجاء فی التسليم فی الصلوة	ترك رفع يدين کی وجہ ترجیح	۳۲
۶۵	باب ماجاء ان حذف السلام سنة	مناظرۃ الامام الاعظم والاوزاعی	۳۴
۶۶	باب ماجاء فی وصف الصلوة	باب ماجاء فی التبیح فی الركوع والسجود	۳۶
۶۷	ثم تشہد قائم ایضاً کا مطلب	باب ماجاء فی النہی عن القراءة فی الركوع والسجود	۳۷
۶۸	قرارت کتنی رکعتوں میں فرض ہے ؟	” نہی عن لبس القسی والمعصر “	”
۶۹	باب ماجاء فی القراءة فی الصبح	باب ماجاء فیمن لا یقیم صلیہ فی الركوع والسجود	”
”	نمازوں میں قرارت کی مقدار مسنون	تعديل ارکان	”
۷۱	باب ماجاء فی القراءة خلف الامام	ایک اشکال اور اس کا جواب	۴۹
۷۲	تفصیل مذاہب	باب ما یقول الرجل اذا رفع رأسه من الركوع	”
۷۳	قائلین قرارت فاتحہ خلف الامام کے دلائل	باب ماجاء فی وضع الیدین قبل الركبتین فی السجود	۵۰
”	حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث	باب ماجاء فی السجود علی الجبہ والائف	۵۱
۷۹	حدیث عبادۃ میں ” فصاعداً “ کی زیادتی	کھیفۃ وضع الیدین فی السجود	۵۲
۸۰	قوائد عربیہ کی روشنی میں لفظ ” فصاعداً “ کی تحقیق	باب ماجاء فی کراہیۃ الاقاربین السجدتین	۵۳
”	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث	باب ما یقول بین السجدتین	۵۴
۸۳	ابو قتلابہ کی روایت	باب ماجاء فی الاعتماد فی السجود	۵۵
۸۴	دلائل احناف	باب کیف النهوض من السجود	”
”	آیت قرآنی ” وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ ”	جلسۃ استراحت کا حکم	”
۸۹	احناف کی مستدل احادیث	باب ماجاء فی التشہد	۵۸
”	حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث	تشہد ابن مسعودؓ کی وجہ ترجیح	”
۹۳	حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث	باب کیف المجلس فی التشہد	۶۰
”	”	افراش اور تورک اور ان کا حکم	”
”	”	باب ماجاء فی الاشارة	۶۲
”	”	اشارہ بالسیاہ کو غیر مسنون قرار دینا درست نہیں	”

صفحہ	الباب ومضامین	الباب ومضامین	صفحہ
۱۲۴	باب ماجار فی کراہیۃ ما یصلی الیہ وفیہ	حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث	۹۶
۱۲۵	نہی ان یصلی فی سبۃ موطن	سکھ احناف اور آثار صحابہ کرامؓ	۱۰۲
۱۲۶	باب ماجار فی الصلوۃ فی مریض الغنم واعطاء الابل	باب ماجار اذا دخل احدکم المسجد فلیرک کعتین	۱۰۵
۱۲۶	باب ماجار فی الصلوۃ علی الدابۃ حیث لا توجہ بہ	جلوس سے تحیۃ المسجد فوت نہیں ہوتی	۱۰۶
۱۲۷	باب ماجار اذا حضر العشاء وأقیمت الصلاۃ	باب ماجار فی کراہیۃ ان یتخذ علی القبر مسجدًا	۱۰۶
۱۲۸	فایدروا بالعشاء	عورتوں کا قبروں کی زیارت کرنا	۱۰۷
۱۲۹	باب من زار قومًا فلا یصل بہم	قبر پر یا قبر کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم	۱۰۷
۱۳۰	باب ماجار فی کراہیۃ ان یخص الامام نفسه بالعلم	قبروں پر چراغ جلانا	۱۰۷
۱۳۱	باب ماجار من اتم قومًا وہم لہ کارہون	باب ماجار فی النوم فی المسجد	۱۰۷
۱۳۱	باب ماجار اذا صلی الامام قاعدًا فصلوا قعودًا	باب ماجار فی کراہیۃ البیع والشرار والنشاد	۱۰۸
۱۳۸	باب منہ	الفنائۃ والشعر فی المسجد	۱۰۸
۱۳۸	صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلف	باب ماجار فی المسجد الذی یمس علی التقوی	۱۰۹
۱۳۹	ابی بکر فی مرضہ الذی مات فیہ قاعدًا	باب ماجار فی اتی المساجد فصل	۱۱۰
۱۳۹	باب ماجار فی الاشارة فی الصلوۃ	لا تشد الرحال الا الی ثلاثۃ مساجد	۱۱۱
۱۴۰	نماز میں اشارہ سے سلام کا جواب دینا	زیارت قبور کیلئے سفر کی شرعی حیثیت	۱۱۲
۱۴۰	باب ماجار ان صلوۃ القاعد علی النصف من	باب ماجار فی القعود فی المسجد وانتظار	۱۱۵
۱۴۰	صلوۃ القائم	الصلوۃ من افضل	۱۱۵
۱۴۱	ایک اشکال اور اس کا جواب	باب ماجار فی الصلوۃ علی الخمرۃ	۱۱۶
۱۴۱	باب ماجار فی کراہیۃ السدل فی الصلاۃ	باب ماجار انہ لا یقطع الصلوۃ الا الکلب	۱۱۶
۱۴۲	باب ماجار فی النهی عن الاختصار فی الصلوۃ	والحمار والمرأۃ	۱۱۷
۱۴۲	باب ماجار فی طول القيام فی الصلوۃ	باب ماجار فی ابتداء القبۃ	۱۱۸
۱۴۳	تطویل قیام افضل ہو یا مختصر رکعات؟	تحويل قبلہ اور اس سے متعلق بحث	۱۱۸
۱۴۳	باب ماجار فی سجۃ السہ قبل السلام	باب ماجار ان ما بین المشرق والمغرب قبلۃ	۱۲۲
۱۴۴	باب ماجار فی سجۃ السہ بعد السلام والكلام	باب ماجار فی الرجل یصلی لغير القبۃ فی الغیم	۱۲۲

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۱۸۴	باب ماجار فی الاضطجاع بعد رکعتی الفجر	زائد رکعت ملائینے کا حکم	۱۴۷
۱۸۶	باب ماجار إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة	باب ماجار فی التشہد فی سجدة السهو	۱۴۸
۱۸۹	باب ماجار فین تفتوة الركعتان قبل الفجر یصلیہما بعد صلوۃ الصبح	باب ماجار فین یشک فی الزیادۃ والنقصان	۱۵۰
۱۹۱	باب ماجار فی الاربع قبل الظهر	باب ماجار فی الرحیل یسلم فی الركعتین من الظهر والعصر	۱۵۰
۱۹۳	باب آحضر	کلام فی الصلوۃ کی شرعی حیثیت	۱۵۵
۱۹۴	ظہر کی سنن قبلیہ کی ظہر کے بعد دایگی کا طریقہ	ذوالیدین وذوالشمالین ایک شخصیت کے دولقب	۱۶۲
۱۹۵	باب ماجار فی الاربع قبل العصر	باب ماجار فی الصلوۃ فی النعال	۱۶۶
۱۹۶	باب ماجار فی الاربع رکعات فیصل	باب ماجار فی القنوت فی صلوۃ الفجر	۱۷۰
۱۹۷	بینہن بالتسلیم کا مطلب	قنوت نازلہ	۱۷۲
۱۹۸	باب ماجار انہ یصلیہما فی البیت	باب ماجار فی الرحیل یعطس فی الصلاة	۱۷۳
۱۹۹	باب ماجار فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب	باب ماجار فی الرحیل یحدث بعد التشہد	۱۷۴
۲۰۰	باب ماجار فی الركعتین بعد العشاء	باب ماجار إذا کان المطر فالصلاة فی الرحال	۱۷۵
۲۰۱	باب ماجار ان صلاة اللیل مثنی مثنی	باب ماجار فی الصلوۃ علی الدابة فی بطین المطر	۱۷۷
۲۰۲	باب ماجار فی وصف صلاة النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل	باب ماجار فی الاجتہاد فی الصلاة	۱۷۸
۲۰۳	باب فی نزول الرب تبارک وتعالی الی السماء الدنیا کل لیلۃ	مسئلۃ عصمتہ الانبیاء علیہم الصلاة والسلام	۱۷۹
۲۰۴	باب فی نزول باری تعالی کا مطلب	فائدہ	۱۸۰
۲۰۵	خلاصہ مذاہب	باب ماجار ان اول ما یحاسب بہ العبد	۱۸۱
۲۰۶	اس بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا موقف	یوم القیامۃ الصلاة	۱۸۱
		کیا فرائض کی تلا فی نوافل سے ہو سکتی ہے؟	۱۸۲
		باب ماجار فی تخفیف رکعتی الفجر والقراءة فیہما	
		باب ماجار فی الکلام بعد رکعتی الفجر	
		باب ماجار لا صلاة بعد طلوع الفجر الاربعین	

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۲۳۷	ابواب الوتر		۲۰۷
۲۳۷	مسئلہ ثالثہ در تعیین دعاء قنوت	باب ماجاء ان الوتر ليس بحتم	"
۲۳۸	باب ماجاء في الرجل ينام عن الوتر او ينسى	دلائل احناف	۲۰۸
۲۳۹	باب ماجاء لا وتران في ليلة	دلائل جمهور	۲۱۰
۲۴۳	باب ماجاء في الوتر على الرا حلة	باب ماجاء في الوتر بسبع	۲۱۲
۲۴۴	باب ماجاء في صلوة الفسخي	روايات ايتار اور ان میں تطبیق	
۲۴۶	باب ماجاء في الصلاة عند الزوال	بحث في أن الوتر ثلاث ركعات	۲۱۵
۲۴۷	باب ماجاء في صلوة الحاجة	حنفية کے دلائل	۲۱۶
۲۴۸	باب ماجاء في صلوة الاستحارة	بحث في أن الثلاث موصولة بسلام و	۲۲۳
۲۵۰	باب ماجاء في صلوة التسبیح	احتیاط کا تقاضا	۲۲۵
۲۵۱	باب ماجاء في صفة الصلاة على النبي	باب ماجاء في القنوت في الوتر	"
	صلی اللہ علیہ وسلم	مسئلہ اولی ، قنوت وتر پورے سال	"
۲۵۳	مروجه صلوة و سلام اور اس کی	مشروع ہے ۔	
	شرعی حیثیت	مسئلہ ثانیہ ، قنوت وتر قبل الركوع	۲۳۶
	۲ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲	مشروع ہے	
	ابواب الجمعة		۲۵۹
۲۶۷	قائلین جواز کے دلائل	باب فضل يوم الجمعة	۲۶۰
۲۶۸	جوائی سے متعلق تحقیق	يوم جمعة افضل ہے یا يوم عرفہ ؟	"
۲۷۲	قائلین عدم جواز کے دلائل	باب في الساعة التي ترجى في يوم الجمعة	۲۶۱
۲۷۶	باب ماجاء في وقت الجمعة	باب ماجاء في الاغتسال يوم الجمعة	۲۶۳
۲۷۹	باب ماجاء في الجلوس بين الخطبتين	باب ماجاء من كم يؤتى إلى الجمعة	۲۶۵
۲۸۰	باب ماجاء في قصر الخطبة	تحقیق الجمعة في القرى	۲۶۶

صفحہ	البواب ومضامین	البواب ومضامین	صفحہ
۲۹۵	باب ماجاء فی اذان الجمعة	خطبة کے ارکان اور آداب	۲۸۰
۲۹۷	باب ماجاء فی الکلام بعد نزول الامام من المنبر	خطبة جمعہ وعیدین میں فرق	۲۸۲
۳۰۰	باب فی القلوة قبل الجمعة وبعدہا	باب فی استقبال الامام اذا خطب	۲۸۳
۳۰۱	جمعة کی سنن بعد یہ کس ترتیب سے پڑھی جائیں گی ؟	باب فی الركعتین اذا جاء الرجل الامام یخطب	۲۸۴
۳۰۱	باب فین یدرک من الجمعة رکعة	روایات نہی کی وجوہ ترجیح	۲۹۱
۳۰۲	باب ماجاء فی السفر یوم الجمعة	باب ماجاء فی کراہیۃ الکلام والامام یخطب	۲۹۲
۳۰۲	باب ماجاء فی السفر یوم الجمعة	باب ماجاء فی کراہیۃ لتخطی یوم الجمعة	۲۹۳
۳۰۲	باب ماجاء فی السفر یوم الجمعة	باب ماجاء فی کراہیۃ الاحتبار والامام یخطب	۲۹۴
۳۰۲	باب ماجاء فی السفر یوم الجمعة	باب ماجاء فی کراہیۃ رفع الایدی علی المنبر	۲۹۴

البواب العیدین

۳۰۵

۳۱۳	عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں ؟	وجوب صلوٰۃ عید	۳۰۶
۳۱۴	دلائل احناف	باب فی المشی یوم العیدین	۳۰۷
۳۱۸	باب لاصلوٰۃ قبل العیدین ولا بعدہما	باب فی صلوٰۃ العیدین قبل الخطبة	۳۰۸
۳۲۰	باب فی خروج النساء فی العیدین	باب ان صلاۃ العیدین بغیر اذان لا اقامۃ	۳۱۱
۳۲۲	باب ماجاء فی خروج البنتی صلی اللہ علیہ وسلم الی العید فی طریق ورجوعہ من طریق آخر	باب القرارة فی العیدین	۳۱۲
۳۲۳	باب فی الاکل یوم الفطر قبل الخروج	الاختلاف فی سقوط الجمعة عند اجتماعہا مع العیدین	۳۱۳
۳۲۳	باب فی الاکل یوم الفطر قبل الخروج	باب فی تکبیر فی العیدین	۳۱۳

البواب السفر

۳۲۵

۳۲۵	دلائل شواہد	باب التفسیر فی السفر	۳۲۵
۳۳۰	دلائل احناف	تصرع زیمیت ہے یا رخصت ؟	۳۳۰

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۳۳۳	مدت قصر	باب ماجاء فی کم تقصر الصلوة	۳۳۲
۳۳۵	باب ماجاء فی التطوع فی السفر	مسافت قصر کی تحقیق	"
	البواب متفرقة		۳۳۸
۳۶۲	قرآن کریم میں مسجد ہائے تلاوت کتنے ہیں؟	باب ماجاء فی صلوة الاستسقاء	"
۳۶۰	باب فی خروج النساء الی المساجد	کیا نماز استسقاء میں بھی تکبیرات زائد ہیں؟	۳۳۹
۳۶۹	باب ماجاء فی الذی یصلی الفریضۃ ثم یؤتم	تحویل رداء	۳۴۰
	الناس بعد ذلک	باب فی صلوة الکسوف	۳۴۲
۳۷۰	متنفل کے پیچھے مقررہ کی اقتدار	پہلی بحث، ملحدین کا ایک اعتراض اور	"
۳۷۱	حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ	اس کا جواب	
	کی توجیہات	دوسری بحث، صلوة کسوف کی شرعی حیثیت	۳۴۳
۳۷۷	باب ما ذکر من الرخصة فی السجود علی الثوب	تیسری بحث، کیا صلوة کسوف ایک سے	"
	فی الحر والبرد	زائد رکوع پر مشتمل ہے؟	
۳۷۸	باب ما ذکر فی الرجل یدرک الامام ساجداً	عہد رسالت میں کسوف شمس صرف	۳۵۱
	کیف یفنع؟	ایک مرتبہ ہوا	
	مدرک رکوع مدرک رکعت ہے	چوتھی بحث، کیا صلوة خسوف میں بھی	۳۵۲
۳۷۹	باب کراہیۃ ان یتنظر الناس الالمام وہم	جماعت مشروع ہے؟	
	قیام عند افتتاح الصلوة	باب کیف القراءة فی الکسوف	۳۵۳
	اقامت کے وقت مقتدی کب	باب ماجاء فی صلوة الخوف	۳۵۴
	کھڑے ہوں؟	کیا صلوة خوف عہد رسالت کے ساتھ	۳۵۵
۳۸۴	باب ما ذکر فی تطیب المساجد	مخصوص تھی؟	
۳۸۶	باب فی کراہیۃ الصلوة فی لحف النار	صلوة الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے	۳۵۶
۳۸۷	باب ما یجوز من المشی والعمل فی صلوة التطوع	تیسرے طریقہ کی وجہ ترجیح	۳۵۹
۳۸۸	قوله "ووصفت الباب فی القبلة"	باب ماجاء فی سجود القرآن	۳۶۰
۳۹۰	باب ما ذکر فی قرارة سورین فی رکعة	سجدة تلاوت واجب ہے یا مستنون؟	"

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۳۹۱	انی لا عرف السور النظائر	سأل رجل عبد الله عن هذا الحرف غير	۳۹۰
۳۹۳	باب فی الاغتسال عند ما یسلم الرجل	آسن اویاسن	
	ابواب الزکوة		۳۹۵
	عن رسول الله صلی الله علیه وسلم		
۴۲۲	وما کان من خلیطین فانهما یراجعان	زکوة کی فرضیت کب ہوئی ؟	
	بالسویۃ	اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ	۳۹۸
	تراجع کی صورتیں	ایک اعتراض اور اس کا جواب	۴۰۱
۴۲۴	کمپنی پر زکوة کا مسئلہ	باب ماجار عن رسول الله صلی الله علیه وسلم فی	۴۰۳
۴۲۵	شخص قانونی اور اس کا حکم	منع الزکوة من التشدید	
۴۲۸	باب ماجار فی زکوة البقر	باب ماجار اذا اذیت الزکاة فقد قضیت	۴۰۴
۴۲۹	جزیہ اور اس کی قسمیں	ما علیک	
۴۳۱	باب ماجار فی کراہیۃ اخذ خیار المال فی القتر	باب ماجار فی زکوة الذہب والورق	۴۰۶
	کیا کفار فرج کے بھی مخاطب ہیں ؟	دوسو درہم کتنے تولہ چاندی کے مساوی	
۴۳۲	کیا غیر مسلموں کو زکوة دی جاسکتی ہے ؟	ہیں ؟	
۴۳۷	باب ماجار فی صدقۃ الزرع والتمر والحبوب	علامہ عبدالحی لکھنوی کی تحقیق	
۴۴۲	باب ماجار لیس فی الخیل والرتیق صدقۃ	جمہور علماء ہند کی تحقیق	
۴۴۴	باب ماجار فی زکوة الحسل	باب ماجار فی زکوة الابل والغنم	۴۰۸
۴۴۹	باب ماجار لازکوة علی المال المستفاد حتی	امام شافعی کا مسلک	
	یحول علیہ المحول	امام مالک کا مسلک	۴۰۹
۴۵۱	باب ماجار لیس علی المسلمین جزئیۃ	امام ابو حنیفہ کا مسلک	۴۱۰
۴۵۲	باب ماجار فی زکوة الحلی	ولایصح بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع مئیۃ	۴۱۷
۴۵۶	باب ماجار فی زکوة الخضر اوات	الصدقۃ	
۴۵۸	باب ماجار فی زکوة مال یتیم	تنبیہ	۴۲۱

صفحہ	ابواب و مضامین	ابواب و مضامین	صفحہ
۴۸۲	مہمان کا حق	روایت عسکر بن شعیب عن اُبیہ عن جدہ	۴۶۰
۴۸۳	حق ماعون	باب ماجاء ان العجماء جرحہا جبار و فی	۴۶۲
۴۸۵	حق حصاد	الركاز الخمس	
۴۸۶	باب ماجاء فی فضل الصدقة	العجماء جرحہا جبار	"
"	باب ماجاء فی إعطاء المولقة قلوبہم	والمعدن جبار	۴۶۴
"	مولقة القلوب کی قسمیں	والبئر جبار	"
۴۸۷	مولقة القلوب کا مضرب بھی باقی ہی نہیں؟	و فی الركاز الخمس	"
"	یہ مصرف اگر منسوخ ہو تو اس کیلئے ناسخ کیا ہو؟	فائدہ	۴۶۷
۴۸۹	مولقة القلوب میں کافر بھی داخل نہ تھے	باب ماجاء فی الخرص	۴۶۸
۴۹۰	باب ماجاء فی المتصدق یرث صدقہ	قوله ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث	۴۷۰
۴۹۱	مسئلہ النیابة فی العبادۃ	فدعوا الربع	
۴۹۲	باب ماجاء فی نفقة المرأة من بیت زوجها	باب فی المعتدی فی الصدقة	۴۷۱
۴۹۳	باب ماجاء فی صدقة الفطر	باب ماجاء فی رضی المصدق	۴۷۲
۴۹۷	بحث اول کیا صدقة الفطر کے وجوب	باب ماجاء ان الصدقة تؤخذ من الاغنیاء	۴۷۴
	کیلئے نصاب ضروری ہے؟	فترو علی الفقراء	
۴۹۸	بحث ثانی کیا گندم میں دوسری اجناس کے	ایک شہر سے دوسرے شہر زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم	"
	برعکس صرف نصف صاع واجب ہو؟	باب من تحمل له الزکوٰۃ	۴۷۵
۵۰۲	متجددین کا ایک فاسد نظریہ	باب من تحمل له الصدقة من الغارمین وغیرہم	۴۷۷
۵۰۳	کافر مملوک کی طرف سے بھی صدقة الفطر نکالنا واجب ہے؟	باب ماجاء فی کراہیۃ الصدقة للنبی صلی اللہ	۴۷۹
۵۰۶	باب ماجاء فی تقدیمہا قبل الصلوٰۃ	علیہ وسلم و اہل بیتہ و موالیہ	
۵۰۸	باب ماجاء فی تعجیل الزکوٰۃ	ایک غور طلب امر	۴۸۰
۵۰۹	باب ماجاء فی النہی عن المسئلة	ہدیہ اور صدقہ میں فرق	"
"	ید علیا اور ید سفلی کے مصداق سے متعلق	باب ماجاء فی الصدقة علی ذی القرابة	"
	علماء کے اقوال	باب ماجاء ان فی المال حقاً سوى الزکوٰۃ	۴۸۲

صفحہ	البواب ومفامین	البواب ومفامین	صفحہ
	البواب الصوم		۵۱۱
	عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم		
۵۴۰	باب ما جاز إذا أقبل الليل وأدبر النهار فقد أفطر الصائم	صیام رمضان کی فرضیت	۵۱۲
۵۴۱	باب ما جاز فی تعجیل الافطار	کیا صیام رمضان سے قبل عاشوراء اور ایام بیض کے روزے فرض تھے ؟	۵۱۳
۵۴۲	باب ما جاز فی بیان الفجر	باب ما جاز فی فضل شہر رمضان	۵۱۴
۵۴۴	باب ما جاز فی التشدید فی الغیبة للصائم	رمضان کی وجہ تسمیہ	۵۱۵
۵۴۸	کیا غیبت وغیرہ سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے ؟	اذا کان اول لیلۃ من شہر رمضان صدقت الشیاطین و مردۃ الجن	۵۱۶
۵۵۰	باب ما جاز فی فضل السحور	باب ما جاز فی کراہیۃ صوم یوم الشک	۵۱۹
۵۵۱	باب ما جاز فی کراہیۃ الصوم فی السفر	صوم یوم الشک کی ممانعت کی علت	۵۲۰
۵۵۲	سفر میں افطار افضل ہے یا صیام ؟	باب ما جاز ان القوم لرؤیۃ الهلال الافطار	۵۲۱
۵۵۳	روزہ کی حالت میں سفر شروع کرنے کے بعد بیچ میں افطار کا حکم	ثبوت شہر کا مدار ہلال کی رؤیت پر ہے نہ کہ اس کے وجود پر	۵۲۲
۵۵۶	باب ما جاز فی الرخصة فی الافطار لی المرضع	ثبوت ہلال کا مدار حسابات پر کیوں نہیں رکھا گیا ؟	۵۲۳
۵۵۸	باب ما جاز فی الکفارة	باب ما جاز فی الصوم بالشہادة	۵۲۴
۵۵۹	باب ما جاز فی الصائم یذر عذائہ	باب ما جاز شہر عید لا ینقصان	۵۲۵
۵۶۰	باب ما جاز فی الإفطار مستمدا	باب ما جاز کل اہل بلد رؤیتہم	۵۲۶
۵۶۱	باب ما جاز فی كفارة الفطر فی رمضان	کیا اختلاف مطاع معتبر ہے ؟	۵۲۷
۵۶۲	اکل و شرب سے روزہ توڑنا بھی موجب کفارہ ہے ۔	باب ما جاز ما یستحب علیہ الافطار	۵۲۸
۵۶۹	باب ما جاز فی السواک للصائم	میٹھی چیز سے افطار	۵۲۹
۵۷۱	باب ما جاز فی التحلل للصائم	باب ما جاز ان الفطر یوم تفطرون والاضحی یوم تضحون	۵۳۰

صفحہ	الباب ومضامین	الباب ومضامین	صفحہ
۵۹۸	باب ماجار فی صیام العشر	باب ماجار فی القبلة للصائم	۵۷۲
۵۹۹	باب ماجار فی صیام ستہ آیام من شوال	باب ماجار فی مباشرۃ الصائم	۵۷۳
۶۰۱	باب ماجار فی صوم ثلاثہ من کل شہر	باب ماجار لا صیام لمن لم یعزم من اللیل	۵۷۴
۶۰۳	باب ماجار فی فضل الصوم	روزہ کی نیت کس وقت سے ضروری ہے؟	۵۷۴
۶۰۴	باب الصوم لی وانا اجزی بہ کما مطلب	باب ماجار فی افطار الصائم المتطوع	۵۷۵
۶۰۵	باب الصوم مجتہد من النار	کیا نفل روزہ بلا عذر توڑنا جائز ہے؟	۵۷۶
۶۰۶	باب ماجار فی صوم الدہر	نفلی روزہ توڑنے سے قصداً واجب ہوتی ہے یا تنہیں؟	۵۷۷
۶۰۸	صوم وصال اور صوم دہر میں فرق	باب ماجار فی وصال شعبان بر رمضان	۵۷۸
۶۰۹	باب ماجار فی کراہیۃ الصوم یوم الفطر و یوم النحر	باب ماجار فی کراہیۃ الصوم فی النصف	۵۷۹
۶۱۰	باب ماجار فی کراہیۃ صوم ایام التشریق	اباقی من شعبان لحال رمضان	۵۸۰
۶۱۲	باب ماجار فی کراہیۃ الحجامة للصائم	باب ماجار فی لیلة النصف من شعبان	۵۸۱
۶۱۷	باب ماجار فی کراہیۃ الوصال فی الصیام	لیلة البرات یا شب برات	۵۸۲
۶۲۰	باب ماجار فی الحنب یدرکہ الفجر و یوید الصوم	باب ماجار فی صوم المحرم	۵۸۳
۶۲۲	باب ماجار فی اجابة الصائم الدعوة	باب ماجار فی صوم یوم الجمعة	۵۸۵
۶۲۳	باب ماجار فی کراہیۃ صوم المرأة الا باذن زوجها	باب ماجار فی صوم یوم الاثنين و الخميس	۵۸۶
۶۲۵	باب ماجار فی تأخیر قضاء رمضان	رفع اعمال سے متعلق احادیث	۵۸۷
۶۲۶	باب ماجار فی کراہیۃ مبالغۃ الاستنشاق للصائم	باب ماجار فی صوم الاربعاء و الخميس	۵۸۸
۶۲۷	مسئلہ تدفین	رمضان اور شش عید کے روزوں کی صوم دہر	۵۸۹
۶۲۸	روزہ میں انجکشن کا شرعی حکم	کی تفصیل کس طرح حاصل ہوتی ہے؟	۵۹۰
۶۲۹	باب ماجار فیمن نزل یقوم فلا یصوم الا باذنیہم	باب ماجار فی فضل الصوم یوم عرفة	۵۹۱
۶۳۰	باب ماجار فی الاعتکات	باب ماجار فی الحث علی صوم یوم عاشوراء	۵۹۲
۶۳۳	باب ماجار فی لیلة القدر	باب ماجار فی عاشوراء ائی یوم ہو؟	۵۹۳
۶۳۷	ایک اشکال اور اس کا جواب	ایک اشکال اور اس کا جواب	۵۹۴

صفحہ	البواب ومضامین	البواب ومضامین	صفحہ
۶۳۷	غسل جمعہ اور غسل تبرید حاجت ضروریہ میں شامل نہیں۔	باب ماجاء وعلى الذين يطبقونه	۶۳۹
۶۵۱	باب ماجاء في قيام شهر رمضان	باب ماجاء فيمن اكل ثم خرج يريد سفراً	۶۴۱
۶۶۵	صلوة التراويح وركعاتها	باب ماجاء في الاعتكاف اذا خرج منه	۶۴۳
	خاتمة ابجاث القوم	ايك علمي اشكال	۶۴۶
		باب المعتكف يخرج لحاجته أم لا ؟	۶۴۷

تمت الفہارس بعون اللہ تعالیٰ وکرمہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

عرضِ مُرتَّب

الحمد للہ دکنی و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ !

باری تعالیٰ کا انعام اور اس کا شکر ہے کہ ”درسِ ترمذی“ جلد ثانی تکمیل کو پہنچی، اس کے انتظار میں عزیز طلبہ کو جو کوفت اٹھانی پڑی، ان کے خطوط سے احقر کو اس کا بخوبی اندازہ ہے، اور اس تاخیر پر احقر ان سے معذرت خواہ ہے۔ تاخیر کا سبب جہاں اس کام کی مشکلات ہیں وہاں اس کا بڑا سبب احقر کی علمی بے مائیگی اور تہی دامنی ہے، اس لئے کہ اس تحقیقی کام کے لئے جن علمی صلاحیتوں کی ضرورت ہے وہ احقر میں بالکل ناپید ہیں، عافیت کا راستہ تو یہی تھا کہ احقر اس علمی ذمہ داری کو قبول نہ کرتا، لیکن اپنے مشفق ماموں اور محسن مربی استاذِ محترم مہدام اقبالہم کے حکم کی تعمیل میں یہ کام شروع کر رکھا ہے، اللہ تعالیٰ آسان فرمائے اور اپنے فضل سے بحسن و خوبی پایہ تکمیل کو پہنچائے، وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

الحمد للہ یہ اطلاعات باعثِ شکر و مسرت ہیں کہ علمی طبقہ میں یہ کتاب مقبول ہو رہی ہے، بالخصوص طلبہ حدیث اس سے کافی نفع محسوس کر رہے ہیں، اللہ تعالیٰ اپنی بارگاہ میں بھی اس کتاب کو شرفِ قبولیت عطا فرمائے اور اسے استاذِ محترم مدظلہم اور اس ناکارہ کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے، اور احقر کو پورے اخلاص کے ساتھ مزید علمی و دینی خدمات کی توفیق عطا فرمائے (آمین) ”درسِ ترمذی“ کی یہ جلد، جلدِ اول سے اس حیثیت سے ممتاز ہے کہ اس میں احادیث و آثارِ ائمہ اہل فقہاء کے مکمل حوالے دینے کا نسبتاً زیادہ اہتمام کیا گیا ہے اور باقاعدہ حواشی بھی لکھے گئے ہیں جو انشاء اللہ مفید ثابت ہوں گے، نیز استاذِ محترم کی امالی میں چھپے ہوئے اہم ابواب کی ضروری مختصر شرح بھی لکھ دی گئی ہے، بعض کی شرح خود استاذِ محترم نے لکھی جبکہ بعض ابواب کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے، ایسے تمام ابواب کے آخر میں بطور علامت ”از مرتب عفا اللہ عنہ“ لکھ دیا گیا ہے۔

احقر کو اپنی کم علمی اور نااہلی کا پورا اعتراف ہے اور احقر یہ سمجھتا ہے کہ ان امالی کی ضبط و ترتیب

اور تعلق و تحقیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں گی، اس لئے اپنے محترم عزیز طلبہ اور دوسرے اہل علم حضرات سے احقر کی عاجزانہ درخواست ہے کہ ایسی تمام غلطیوں کی نشاندہی فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ ان کی اصلاح کی جاسکے۔

اس کتاب کی ترتیب و تحقیق میں ہر مشکل مرحلہ پر استاذ محترم کی علمی و فکری رہنمائی ہر قسم کے جذباتِ شکر و احسان کے اظہار سے بالاتر ہے۔

وَلَوْ أَنَّ نِيَّ أُوتِيَتْ كُلُّ بِلَاغَةٍ
لَمَا كُنْتُ بَعْدَ الْكُلِّ إِلَّا مُقْصِلاً
وَأُفْنِيَتْ بِحَرِّ النَّطْقِ فِي النِّظْمِ وَالنَّثَرِ
وَمُعْتَرِفاً بِالْعَجْزِ عَنْ أَجْبِ الشُّكْرِ

البتہ اس سلسلہ میں احقر، عزیزم مولوی نور البشر سلمہ کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہے جو اس کتاب کی ترتیب و تصحیح میں احقر کے دستِ راست بنے رہے، اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے اور ان کے علم و عمل میں ترقیات عطا فرمائے، اس کام کے ذیل میں ان کو علم حدیث سے جو مناسبت ہو گئی ہے وہ انشاء اللہ ان کے روشن علمی مستقبل میں اہم کردار ادا کرے گی۔

آخر میں اپنے قابلِ احترام عزیز طلبہ سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ احقر، اس کے والدین، اساتذہ کرام اور حضرت استاذ محترم مدظلہم (جن کے فیوض سے ہم مستفید ہو رہے ہیں) کو اپنی مقبول دعاؤں میں یاد رکھیں۔

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

ناکار

رشید اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

دارالعلوم کراچی ۱۴

دوشنبہ ۱۱ رجب المرجب ۱۴۰۳ھ مطابق ۲۵ اپریل ۱۹۸۳ء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بَقِيَّةُ ابْوَابِ الصَّلَاةِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَمِينِ عَلَى الشَّمَالِ فِي الصَّلَاةِ

فَيَأْخُذُ شِمَالَهُ بِيَمِينِهِ " یہاں دو مسئلے اختلافی ہیں :-

وَضْعُ يَدَيْنِ يَا أَرْسَالَ يَدَيْنِ ؟ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ قیام کے وقت وضع الیدین کیا جائے یا نہیں ؟ جمہور کے نزدیک قیام کے وقت

ہاتھ باندھنا مسنون ہے، البتہ امام مالکؒ اپنی مشہور روایت کے مطابق ارسال یدین کے قائل ہیں ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ فرائض میں ارسال مسنون ہے، اور نوافل میں وضع الیدین کا فی عارضۃ الاحوذی، امام مالکؒ کے مسلک کی تائید میں کوئی حدیث مرفوع ہمارے علم میں نہیں البتہ بعض آثار ملتے ہیں، مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۱ و ۳۹۲) پر حضرت ابن زبیرؓ حضرت حسن بصریؒ حضرت ابراہیم نخعیؒ حضرت سعید بن المسیبؒ اور سعید بن جبیرؒ سے منقول ہے کہ وہ ارسال یدین کے قائل تھے، بہر حال حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے،

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہاتھوں کو کس جگہ باندھا جائے ؟ حنفیہ اور سفیان ثوریؒ، سحنی ابن راہویہ اور شافعیہ میں سے ابو اسحق مردزی کے نزدیک ہاتھوں کو ناک کے نیچے باندھنا مسنون ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ایک روایت میں تحت الصدر اور دوسری روایت میں علی الصدر ہاتھ باندھنا مسنون ہے، امام احمدؒ سے تین روایتیں منقول ہیں، ایک امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، ایک امام شافعیؒ کے مطابق، اور ایک یہ کہ دونوں طریقوں میں اختیار ہے،

در اصل اس اختلاف کا اصل سبب حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت میں الفاظ کا اختلاف ہے، صحیح ابن خزمیہ میں حضرت وائل سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سینہ پر ہاتھ باندھتے تھے، اور سند بزار میں انہی سے ”عند صدرہ“ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ”تحت السرة“ کے الفاظ منقول ہیں،

شافعیہ پہلی دو روایتوں کو اختیار کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ نے اس آخری روایت کو اختیار کیا ہے، یہاں یہ واضح رہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کا جو نسخہ حیدر آباد دکن سے شائع ہوا ہے اس میں حضرت وائل بن حجرؓ کی اس روایت میں ”تحت السرة“ کے الفاظ احقر کو نہیں ملے، لیکن علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں لکھا ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کے اکثر نسخوں میں یہ الفاظ موجود ہیں،

یہاں یہ بھی مخفی نہ رہے کہ سند کے اعتبار سے یہ تینوں روایتیں معبوت ہیں، صحیح ابن خزمیہ کی روایت اس لئے ضعیف ہے کہ اس کا مدار مؤمل بن اسماعیلؒ پر ہے جو ضعیف ہیں، نیز حضرت وائلؓ کی یہ حدیث دوسری کتب حدیث میں بھی ثقات سے مروی ہو کر آئی ہے، لیکن ان میں سے کوئی بھی ”علی الصدر“ کی زیادتی نقل نہیں کرتا، نیز حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ایک مقام پر تصریح کی ہے کہ ”مؤمل بن اسماعیل عن سفیان الثوری“ کا طریق ضعیف ہے، اور

۱۵ النظر المتخلص الجیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر (ج ۱ ص ۲۲۲) تحت رقم ۳۳۱، باب صفة الصلوة، مرتب

۱۶ مجمع الزوائد، ج ۲ ص ۱۳۴، باب صفة الصلوة والتکبیر فیہا،

۱۷ النظر معارف السنن ج ۲ ص ۴۲، واعلاء السنن ج ۲ ص ۱۴۳، باب وضع الیدین تحت السرة وکیفۃ الوضع، واثار السنن ص ۱۰، و۱۱ باب فی وضع الیدین تحت السرة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۸ النظر مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱ ص ۳۹۰ (طبع حیدر آباد دکن بھارت ۱۳۸۶ھ)

۱۹ ص ۱۰، و۱۱ باب فی وضع الیدین تحت السرة، ۱۲

۲۰ قال المسار دینی ”مؤمل ہذا قبل انہ دفن کتبہ فکان یحدث من حفظہ فکر خطاؤہ کذا ذکر صاحب الاکمال، و فی المیزان قال البخاری: منکر الحدیث وقال ابوہما تم اکثر الخطا وقال ابو زرعة: فی حدیثہ خطا کثیر (ملخصاً من آثار السنن ص ۶۵ باب فی وضع الیدین علی الصدر)

۲۱ ج ۹ ص ۲۰۶،

یہ روایت اسی طریق سے مروی ہے، پھر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سفیان ثوری جو اس حدیث میں مؤمل بن اسمعیل کے استاذ ہیں، خود وضع الیدین تحت السّره کے قائل ہیں،

بعض حضرات نے صحیح ابن خزمیہ کی روایت کی تصحیح کے سلسلہ میں یہ کہا ہے کہ ابن خزمیہ کا اپنی کتاب میں اس حدیث کو ذکر کرنا بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت اُن کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ امام ابن خزمیہ نے اپنی کتاب میں صرف صحیح احادیث لانے کا التزام کیا ہے، لیکن یہ خیال درست نہیں، چنانچہ ہم مقدمہ میں بھی ذکر کر چکے ہیں کہ صحیح ابن خزمیہ نفس الامر کے اعتبار سے صحیح مجرد نہیں ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب الراوی“ میں لکھا ہے کہ صحیح ابن خزمیہ میں بعض احادیث ضعیف اور منکر بھی آگئی ہیں،

اس پر بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”صحیحہ ابن خزمیہ“ جس کا حاصل یہ ہوا کہ ابن خزمیہ نے یہ حدیث صرف ذکر ہی نہیں کی بلکہ اس کی تصحیح بھی کی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ قاضی شوکانیؒ نے یہ جملہ اس لئے لکھا ہے کہ اُن کے خیال میں ابن خزمیہ کا کسی حدیث کو اپنی صحیح میں صرف روایت کر دینا ہی اس کی صحت کی دلیل تھا، جس کی دلیل یہ ہو کہ شوکانی کے زمانہ میں صحیح ابن خزمیہ دستیاب نہیں تھی، کہ وہ اس کو دیکھ کر تصحیح نقل کرتے، بلکہ صحیح ابن خزمیہ تو حافظ ابن حجرؒ ہی کے زمانہ میں نایاب ہو گئی تھی، اور خود حافظ ابن حجرؒ کے پاس بھی اس کا مکمل نسخہ نہیں تھا، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس صحیح ابن خزمیہ نہیں تھی، اور انھیں اس روایت کا صحیح ابن خزمیہ میں موجود ہونا کسی اور ذریعہ سے معلوم ہوا تھا، پھر چونکہ ان کے نزدیک ابن خزمیہ کا کسی روایت کو اپنی صحیح میں ذکر کرنا ہی تصحیح کے مراد تھا، اس لئے انھوں نے ”رواہ ابن خزمیہ صحیحہ“ لکھ دیا، پہلے ہم یہ بات محض قیاس سے کہتے تھے لیکن اب الحمد للہ چند سال قبل صحیح ابن خزمیہ کی دو جلدیں شائع ہو کر منظر عام پر آ گئی ہیں، ان کی مراجعت کرنے سے اس قیاس کی پوری تصدیق ہو گئی، کیونکہ امام ابن خزمیہؒ نے اس میں یہ حدیث مؤمل بن اسمعیل کے طریق سے تخریج کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے، صراحتاً اس کی تصحیح نہیں کی، اور کسی حدیث پر حافظ ابن خزمیہ کا سکوت اس کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں، کیونکہ ان کا طرز یہ ہے کہ وہ امام ترمذیؒ کی طرح حدیث کی حیثیت

بیان کرتے ہیں، اس لئے کسی حدیث پر محض ان کے سکوت سے اُس حدیث کی صحت لازم نہیں آتی بالخصوص جبکہ وہ مؤمل بن اسماعیل جیسے ضعیف راوی کا تفرد ہو، نیز حضرت وائل کی یہ حدیث دوسری کتب حدیث میں بھی ثقافت سے مروی ہو کر آئی ہے، ان میں سے کوئی بھی ”علی الصدر“ کی زیادتی نقل نہیں کرتا، چنانچہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ کے حوالہ سے حضرت وائل بن حجرؒ کی اس حدیث کو متعدد طرق سے نقل کیا ہے، ان کے علاوہ مسند ابوداؤد طیالسیؒ اور صحیح ابن حبان میں اس کے مزید طرق ہیں ان میں سے کسی طریق میں بھی سینہ پر ہاتھ باندھنا مذکور نہیں، بلکہ علامہ ابن القیمؒ نے بھی ”اعلام الموقعین“ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ مؤمل بن اسماعیل کے سوا کوئی یہ زیادتی نقل نہیں کرتا، لہذا ان تمام راویوں کے مقابلہ میں مؤمل جیسے ضعیف راوی کا تفرد حجت نہیں ہو سکتا،

رہی مسند بزار والی روایت جس میں ”عند صدرہ“ کے الفاظ آئے ہیں سو اس کا مدار محمد بن حجرؒ پر ہے، حافظ ذہبیؒ اُن کے بارے میں لکھتے ہیں ”لے مناکیرو“ لہذا یہ روایت بھی قابل استدلال نہیں ہے،

امام شافعیؒ مسند احمد میں حضرت بلب کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینصرف عن یمینہ وعن شمالہ ویضع ھذہ علی صدرہ“

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں تصحیف ہوئی ہے اور یہ اصل میں ”یضع ھذہ علی ھذہ“ تھا، جس کو غلطی سے کسی نے ”یضع ھذہ علی صدرہ“ بنا دیا، لہذا اس

۱۵ رواہ احمد بن طریق عن عبد اللہ بن الولید عن سفیان عن عاصم، واحمد والنسائی عن طریق زائدہ عن عاصم و ابوداؤد وابن ماجہ عن طریق بشر بن مفضل عن عامر، وابن ماجہ عن طریق عبد اللہ بن ادريس، واحمد بن طریق عبد الواحد بن زبیر بن معاویہ وشعبہ عن عامر کلہم بغیر ھذہ الزیادۃ (ملخصاً من آثار السنن، ص ۶۵)

۱۶ فاخرجه عن طریق سلام بن سلیم عن عامر (ص ۱۳۷ حدیث ۱۱۳۲)

۱۷ فاخرجه عن طریق شعبہ عن سلمۃ بن کھیل عن حجر بن العباس عن علقمۃ عن وائل (موارد النظم، ص ۱۲۲ رقم الحدیث ۲۴۷۱)

۱۸ کما نقل البیہقی فی الزوائد، (ج ۲ ص ۱۳۵) باب صفۃ الصلوۃ والتکبیر فیہا ۱۲

روایت سے بھی استدلال درست نہیں،

شافعیہ کا ایک اور استدلال سنن بیہقی میں حضرت علیؑ کے ایک اثر سے ہے، کہ انھوں نے آیت قرآنی فصل لربک وانحر کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا: ”وضع یدہ الیمنی علی وسط یدہ الیسری ثم وضعها علی صدرہ“ (بیہقی ج ۲ ص ۳۰) لیکن علامہ ماردینیؒ نے الجوہر النقی میں ثابت کیا ہے کہ اس روایت کی سند اور متن دونوں میں اضطراب ہے، امام بیہقیؒ نے آیت کی یہی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی ہے، لیکن اس کی سند میں ریح بن السیب ہیں، جن کے بارے میں ابن حبانؒ کا قول ہے: ”یروی الموضوعات لا تحل الروایۃ عنہ“ (الجوہر النقی ۲: ۳۰)، اور علامہ ساعاتیؒ ”مسند احمد“ کی ترویج کی شرح میں لکھتے ہیں: ”نسبہ ہذا للتفسیر الی علیؑ وابن عباسؓ لا تصح کما قال ابن کثیرؒ والصحیح نحر البدن (الفتح الربانی، ص ۱۷۷ ج ۳)

دلائل احناف | حنفیہ کی طرف سے سب سے پہلی دلیل حضرت وائل کی مصنف ابن ابی شیبہ والی روایت ہے: ”قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوۃ تحت السترۃ“

لیکن احقر کی نظر میں اس روایت سے استدلال کمزور ہے، اول تو اس لئے کہ اس روایت میں ”تحت السترۃ“ کے الفاظ مصنف ابن ابی شیبہ کے مطبوعہ نسخوں میں نہیں ملے، اگرچہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں ”مصنف“ کے متعدد نسخوں کا حوالہ دیا ہے، کہ ان میں یہ زیادتی مذکور ہے، تب بھی اس زیادتی کا بعض نسخوں میں ہونا اور بعض میں نہ ہونا اس کو مشکوک ضرور بنا دیتا ہے، نیز حضرت وائل بن حجرؒ کی روایت مضطرب المتن ہے، کیونکہ بعض میں ”علی صدرہ“ بعض میں... ”عند صدرہ“ اور بعض میں ”تحت السترۃ“ کے الفاظ مردی ہیں، اور اس شدید اضطراب

لہٰذا کافی آثار السنن (ص ۶۹) باب فی وضع الیدین تحت السترۃ، ۱۲

لہٰذا (ج ۱ ص ۳۹۰) کتاب السلوات وضع الیمین علی الشمال فی الصلوۃ (طبع حیدرآباد، ہند)

لہٰذا کافی آثار السنن (ص ۶۳) باب فی وضع الیدین علی الصدر (نقلًا عن صحیح ابن خزمیہ، لکن قال الیمویؒ وفی

اسنادہ نظر زیادۃ ”علی صدرہ“ غیر محفوظہ“ مرتب عفی عنہ

لہٰذا قال الیمویؒ: اخرج ابن خزمیہ فی ہذا الحدیث ”علی صدرہ“ والبرار ”عند صدرہ“ (آثار السنن، ص ۶۵،

طبع المکتبۃ الامدادیۃ، ملتان) مرتب عفی عنہ

لہٰذا کافی اکثر نسخ مصنف ابن ابی شیبہ قالہ الیمویؒ (انظر آثار السنن من ص ۶۹ الی ص ۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

کی صورت میں کسی کو بھی اس سے استدلال نہ کرنا چاہئے،

حنفیہ کا دوسرا استدلال سنن ابی داؤد کے بعض نسخوں میں حضرت علیؓ کے اثر سے ہے؛
 "آن من السنة وضع الكف على الكف في الصلوة تحت السرّة" بہ روایت ابو داؤد کے
 ابن الاعرابی والے نسخے میں موجود ہے، کما فی بذل المجہود، نیز مسند احمد (ص ۱۱ ج ۱) اور بیہقی
 (ص ۱۲ ج ۲) میں بھی مروی ہے، اور اصول حدیث میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب کوئی صحابی
 کسی عمل کو سنت کہے تو وہ حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہوتی ہے، اگرچہ اس روایت کا مدار عبدالرحمن
 ابن اسحاق پر ہے جو ضعیف ہے، لیکن چونکہ اس کی تائید صحابہ کرامؓ و تابعینؓ کے آثار سے ہو رہی
 ہے، اس لئے اس سے استدلال صحیح اور درست ہے، چنانچہ حضرت ابو مجلزؒ حضرت انسؓ،
 حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہم کے آثار "الجوہر النقی" اور مصنف ابن ابی شیبہؒ وغیرہ میں دیکھے جاسکتے ہیں
 یہ تمام آثار حنفیہ کی تائید کرتے ہیں،

شیخ ابن ہمام فتح القدر میں فرماتے ہیں کہ روایات کے تعارض کے وقت ہم نے قیاس
 کی طرف رجوع کیا تو وہ حنفیہ کی تائید کرتا ہے، کیونکہ ناف پر ہاتھ باندھنا تعظیم کے زیادہ لائق
 ہی، البتہ عورتوں کے لئے سینہ پر ہاتھ باندھنے کو اس لئے ترجیح دی گئی کہ اس میں ستر زیادہ ہے،
 واللہ اعلم،

۱۔ کما نقل البیہقی فی معارف السنن (ج ۲ ص ۱۲۱ و ۱۲۲)

۲۔ راویاً انرجیہ ابن ابی شیبہؒ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۹) وضع الیمن علی الشمال، بہذہ الالفاظ عن علیؓ قال
 "من سنہ الصلوۃ وضع الایدی علی الایدی تحت السرر" ۱۲ مرتب عافہ اللہ

۳۔ عن ابی ہریرۃ قال "وضع الکف علی الکف فی الصلوۃ تحت السرۃ" وعن انس قال "ثلاث من اخلاق النبوۃ تعجل
 الافطار وتاخیر السجود وضع الید الیمنی علی الیسری فی الصلوۃ تحت السرۃ" ۱۲ ملخصاً من الجوہر النقی علی السنن
 الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۳۱ و ۳۲) باب وضع الیدین علی الصدر فی الصلوۃ ۱۲ رشیہ اشترت عفا اللہ عنہ

۴۔ حدیثنا بزید بن ہارون قال اخبرنا الحجاج بن حسان قال سمعت ابامجلز او سألته قال قلت کیف یضع قال یضع
 باطن کف یمینہ علی ظاہر کف شمالہ ویجعلہا اسفل من السرۃ" وعن ابراہیم قال یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوۃ تحت
 السرۃ" انظر مصنف ابن ابی شیبہؒ (ج ۱ ص ۴۰ و ۳۹) وضع الیمن علی الشمال ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّكْبِيرِ عِنْدَ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ ؛

”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبّر فی کل خفض و رفع“، یہ تغلیب پر محمول ہے، کیونکہ رفع من الرکوع کے وقت بالثفاق تکبیر کے بجائے تھمید مسنون ہے، اور اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ اس ایک موقع کے علاوہ ہر خفض و رفع کے وقت تکبیر کہی جائے گی، البتہ شروع میں اس بارے میں کچھ اختلاف تھا، چنانچہ بعض حضرات رکوع میں جاتے وقت تکبیر کو مشروع نہیں کہتے تھے، امام ترمذیؒ نے یہ باب انہی کی تردید کے لئے قائم کیا ہے، ان حضرات کا خیال یہ تھا کہ حضرت عثمانؓ حضرت معاویہؓ، زیاد بن ابی سفیانؓ اور دوسرے بنو امیہؓ عندالخفض تکبیر نہیں کہتے تھے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ درحقیقت حضرت عثمانؓ خفض کے وقت تکبیر بہت آہستہ کہتے تھے، جس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ بالکل تکبیر نہیں کہتے، اور حضرت معاویہؓ نے اسی کے مطابق اُن کی اقتدار کی، اور زیاد نے حضرت معاویہؓ کی، لیکن بعد میں احادیث کثیرہ اور اکثر صحابہ کرام کے تعامل کی بنا پر اس پر اجماع منعقد ہو گیا، کہ عندالخفض بھی تکبیر کہی جائے گی،

باب رفع الیدین عند الركوع

رفع یدین عند التحریمة سب کے نزدیک متفق علیہ ہو کہ وہ مشرع ہے، صرف شیعوں کا فرقہ زید یہ اس کا قائل نہیں، اسی طرح رفع الیدین عند السجود و عند الرفع منہ باتفاق مردک ہو، البتہ رفع یدین عند الركوع و عند الرفع منہ میں اختلاف ہے، شافعیہ و حنابلہ ان دونوں مواقع پر بھی رفع کے قائل ہیں، محدثین کی ایک بڑی جماعت بھی ان کے مسلک کی حامی ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک ترک رفع کا ہے، اگرچہ امام مالکؒ ایک روایت شافعیہ کے مطابق ہے، لیکن خود امام شافعیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک ترک رفع نقل کیا ہے، اور امام مالکؒ کے شاگرد ابن القاسم بھی یہی نقل کرتے ہیں، نیز ابن رشدؒ مالکی نے ”بدایۃ المجتہد“ میں اسی کو امام مالکؒ کا قول مختار قرار دیا ہے، چنانچہ مالکیہ کے ہاں مفتی بہ قول ترک رفع ہی کا ہے،

یہاں یہ واضح ہے کہ ائمہ اربعہ کے درمیان یہ اختلاف محض افضلیت اور عدم افضلیت کا ہے نہ کہ جواز اور عدم جواز کا، چنانچہ دونوں طریقے فریقین کے نزدیک بلا کراہت جائز ہیں، البتہ محدثین میں سے امام اوزاعی، امام حمیدی اور امام ابن حزمیہ رفع یدین کو واجب کہتے تھے، رد کوہ الحافظ فی فتح الباری ج ۲ ص ۴۲، لیکن جب اس مسئلہ پر مناظروں کا بازار گرم ہوا، طویل بحثیں چلیں، اور فریقین کی طرف سے غلو اور شدت اختیار کی گئی، تو بعض شافعیہ نے بھی ترک رفع پر فساد کا حکم دیدیا، اور حنفیہ میں سے صاحب ”منیۃ المصلیٰ“ نے رفع یدین کو مکروہ لکھ دیا، لیکن حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کی، کہ نہ شافعیہ کے مذہب میں ترک رفع مفسدِ صلوٰۃ ہو نہ حنفیہ کے ہاں رفع مکروہ ہے،

جہاں تک روایات کا تعلق ہے حقیقت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین اور ترک رفع دونوں ثابت ہیں،

حضرت شاہ صاحبؒ نے ”رفع الیدین“ کے مسئلہ پر ایک مستقل رسالہ ”نیل العسر قدین فی رفع الیدین“ کے نام سے لکھا ہے، اس میں وہ تحریر فرماتے ہیں کہ رفع یدین کی احادیث معنی متواتر ہیں، جبکہ ترک رفع کی احادیث عملاً متواتر ہیں، یعنی ترک رفع پر تواتر بالتعامل پایا جاتا ہے،

اس کی دلیل یہ ہے کہ عالم اسلام کے دو بڑے مراکز یعنی مدینہ طیبہ اور کوفہ تقریباً بلا استثناء ترک رفع پر عامل رہے ہیں،

مدینہ طیبہ کے ترک رفع پر تعامل کی دلیل یہ ہے کہ علامہ ابن رشدؒ نے ”براۃ المجتہد“ میں لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے ترک رفع یدین کا مسلک تعامل اہل مدینہ کو دیکھ کر اختیار کیا ہے اور اہل کوفہ کے تعامل کی دلیل یہ ہے کہ محمد بن نصر مروزی شافعی تحریر فرماتے ہیں کہ ”ما اجمع مصر من الامصار علی ترک رفع الیدین ما اجمع علیہ اهل الکوفۃ“ اور کوفہ کی علمی حیثیت کا بیان مقدمہ میں آچکا ہے، اس لئے جب عالم اسلام کے یہ دو عظیم مرکز ترک رفع پر کاربند تھے تو اس سے تو اثر بال تعامل ثابت ہو گیا،

امام شافعیؒ نے اہل مکہ کے تعامل کا اعتبار کیا ہے، اس بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ عمل حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کے عہد خلافت سے شروع ہوا، کیونکہ وہ رفع یدین کے قائل تھے، اور ان کی وجہ سے تمام اہل مکہ میں رفع یدین رواج پا گیا،

جہاں تک رفع یدین کے ثبوت کا تعلق ہے حنفیہ اس کے منکر نہیں، البتہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ترک رفع احادیث سے ثابت نہیں دلائل کے ساتھ اس کی تردید ضرور کرتے ہیں،۔۔۔۔۔ لیکن اس کے ساتھ ہی حنفیہ یہ بات بھی مانتے ہیں کہ اسناد کے لحاظ سے ان احادیث کی تعداد زیادہ ہے جن میں رفع یدین کی تصریح پائی جاتی ہے، جبکہ ان کے مقابلہ میں ترک رفع کی تصریح کرنے والی روایات عدداً کم ہیں،

لیکن اس مقام پر حضرت شاہ صاحبؒ ”نیل الفرقان“ میں فرماتے ہیں کہ ”یہاں یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ قائلین عدم رفع کا مسلک عدمی ہے، اور اس لحاظ سے وہ روایات بھی ان کی دلیل ہیں جو صفتِ صلوٰۃ کو بیان کرتی ہیں، لیکن رفع اور ترک رفع سے ساکت ہیں، اس لئے کہ اگر رفع یدین ہوا ہوتا تو صفتِ صلوٰۃ کو بیان کرتے وقت احادیث ان کے ذکر سے ساکت ہوتیں“ اگر حضرت شاہ صاحبؒ کی اس تحقیق کو لیا جائے تو قائلین عدم رفع کی مؤید روایات کی تعداد احادیثِ رفع سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے،

حنفیہ چونکہ رفع یدین کو ثابت مانتے ہیں، اس لئے وہ رفع یدین کی روایات پر کوئی جرح نہیں کرتے، لہذا رفع یدین کے مسئلہ پر ہماری آئندہ گفتگو کا منشاء یہ ثابت کرنا نہیں کہ رفع یدین ناجائز ہے، یا احادیث سے ثابت نہیں، بلکہ ہمارا منشاء محض یہ ثابت کرنا ہے کہ ترک رفع بھی احادیث

سے ثابت ہو اور یہی طریقہ راجح اور افضل ہے،

امام بخاریؒ نے ”جزء رفع الیدین“ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ ترک رفع پر کوئی حدیث مسنداً ثابت نہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ امام بخاریؒ کا تسامح ہے، چنانچہ بہت سے کبار محدثین نے اُن کی تردید فرمائی ہے، واقعہ یہ ہے کہ ترک رفع کے ثبوت پر متعدد صحیح روایات موجود ہیں، چنانچہ یہاں سب سے پہلے ہم انہی کو ذکر کرتے ہیں،

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت | سب سے پہلی روایت حضرت ابن مسعودؓ سے

مرسوم ہے جسے اکثر اصحاب سنن نے روایت کیا ہے: ”عن علقمۃ قال قال عبد اللہ بن مسعودؓ الا اصلی بکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی علیہ وسلم فصلی فلم یرفع ید یہ الا فی اول مرۃ“، یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی ہے اور صحیح بھی، لیکن اس پر مخالفین کی طرف سے متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں؛

① امام ترمذیؒ نے اسی باب میں عبداللہ بن المبارک کا قول نقل کیا ہے، ”قد ثبت حدیث من یرفع و ذکر حدیث الزہری عن سالم عن ابیہ ولم یثبت حدیث ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع الا فی اول مرۃ“

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت ترک رفع کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعودؓ سے دو حدیثیں مروی ہیں، ایک کے الفاظ یہ ہیں: ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع الا فی اول مرۃ“ اور دوسری کے الفاظ یہ ہیں: ”الا اصلی بکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی فلم یرفع ید یہ الا فی اول مرۃ“ (کما ذکر) حضرت عبداللہ بن المبارک کا قول پہلی روایت کے بارے میں ہے کہ وہ ثابت نہیں، نہ کہ دوسری روایت کے بارے میں، جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ سنن نسائی میں یہی حدیث خود حضرت عبداللہ بن المبارک سے اس طرح مروی ہو: ”أخبرنا

۱۵ لفظ للترمذی، ج ۱ ص ۵۸ باب رفع الیدین عند الركوع، وانظر سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۶۱) کتاب الامامة باب الرخصة فی ترک ذلک (الرفع عند الركوع) و سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۰۹) باب من لم يذكر الرفع عند الركوع ۱۲ مرتب تجاوز اللہ عن ذنوبہ

۱۶ انظر سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۶۱) باب رفع الیدین عند الركوع من الركوع ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۷ تعلیقات آثار السنن (ص ۱۰۱) باب ترک رفع الیدین فی غیر الافتتاح ۱۲

۱۸ (ج ۱ ص ۵۸) باب ترک ذلک (ای الرفع للركوع) ۱۲ مرتب عافاه اللہ

سويد بن نصر حدّ ثنا عبد اللہ بن المبارک عن سفیان عن عاصم بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمة عن عبد اللہ قال: الا أخبرکم بصلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فقام فرفع یدیه اَوّل مرّة ثم لم یعد، ثابت ہو اگر عبد اللہ ابن المبارک کا قول پہلی روایت سے متعلق ہے، نہ کہ دوسری سے، لہذا ان کے قول کو دوسری روایت پر چسپاں کرنا درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی نے بھی عبد اللہ بن المبارک کا یہ قول نقل کرنے کے بعد مستقل سند سے ”الا اصلی بکم“ والی روایت نقل کی ہے، اور آگے فرمایا ہے: ”و فی الباب عن البراء بن عازب“ قال ابو عیسیٰ: حدیث ابن مسعود حدیث حسن وبہ یقول غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم و التابعین وهو قول سفیان و اهل الکوفة، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعود کی حدیث خود امام ترمذی کی نظر میں قابل استدلال ہے بلکہ جامع ترمذی کے عبد اللہ بن سالم بصری والے نسخہ میں (جو پیرچھنڈ و سندھ کے کتب خانہ میں موجود ہے) عبد اللہ بن المبارک کے قول پر باب ختم ہو گیا ہے، اور اس کے بعد ایک اور باب قائم کیا گیا ہے: ”باب من لم یرفع یدیه الا فی اَوّل مرّة“ اور اس میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کی ”الا اصلی بکم“ والی حدیث نقل کی گئی ہے، وهو الموافق لعادته فی المسائل الخلافية بین الحجازیین والعراقیین بافراد الباب لكل منهم“ حکاہ الشیخ البنوری فی معارف السنن، اس سے صاف واضح

لہ (ج ۲ ص ۸۳) حضرت مولانا بنوری نور اللہ مرقدہ کے قول کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام ترمذی کی عادت یہ ہو کہ وہ ہر باب کے تحت ایک دو حدیثیں ذکر کرنے کے بعد ”و فی الباب عن فلان و فلان“ فرما کر اس باب کے متعلقہ دوسری احادیث کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں اور متعلقہ احادیث کی طرف اشارہ کرنے میں ان کا صنیع یہ ہو کہ ہر باب کے تحت صرف ایک مرتبہ ہی ”و فی الباب“ کا عنوان لاتے ہیں، لیکن باب رفع الیدین عند الرکوع کے تحت امام ترمذی نے دو مرتبہ ”و فی الباب“ ذکر کیا، ایک حضرت ابن عمر کی رفع الیدین والی روایت کے بعد اور اس کے تحت تمام رفع الیدین والی ہی روایات کا حوالہ ہے، اور ”و فی الباب“ کا دوسرا عنوان حضرت ابن مسعود کی ترک رفع والی حدیث کے بعد ہے، اور اس کے تحت حضرت براء بن عازب کی روایت کا حوالہ ہے جو ترک رفع سے متعلق ہے، اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ درحقیقت عبد اللہ بن المبارک کے قول پر ”باب رفع الیدین عند الرکوع“ ختم ہو گیا، اور پہلا ”و فی الباب“ اسی سے متعلق تھا، اور اس کے بعد دوسرا ”باب لم یرفع یدیه الا فی اَوّل مرّة“ تھا، جس کے لئے ”و فی الباب عن البراء بن عازب“ فرمایا گیا، واللہ اعلم، مرتب تاجدار اللہ عن ذنبہ الجلی والحق،

ہے کہ عبداللہ بن المبارک کا مذکورہ قول دوسری روایت کے بارے میں نہیں ہے،
 (۲) دوسرا اعتراض اس حدیث پر یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار عاصم بن کلیب پر ہی،
 اور یہ اُن کا تفرد ہے،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو عاصم بن کلیب مسلم کے روادے میں سے ہیں، اور ثقہ ہیں،
 لہذا ان کا تفرد مضر نہیں، دوسرے امام ابو حنیفہؒ نے ان کی متابعت کی ہے، چنانچہ مسند امام اعظمؒ
 میں یہ حدیث حماد عن ابراہیم عن الاسودؒ کے طریق سے مروی ہے، اور یہ سلسلۃ الذہب ہی،
 (۳) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو عاصم بن کلیب سے روایت کرنے میں
 سفیان اور ان سے روایت کرنے میں دکیع متفرد ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر سفیان اور دکیع جیسے ائمہ حدیث کے تفردات کو بھی رد کیا جانے
 لگے تو دنیا میں کس کا تفرد قابل قبول ہو سکتا ہے؟ نیز امام ابو حنیفہؒ کے طریق میں نہ سفیان ہیں
 نہ دکیع، نیز سفیان سے روایت کرنے میں دکیع کے متفرد ہونے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا
 اس لئے کہ اُن کے بہت سے متابعات موجود ہیں، چنانچہ نسائیؒ میں عبداللہ بن المبارک اور
 اور ابوداؤد میں معادیہ، خالد بن عمرو اور ابو حذیفہ وغیرہ نے دکیع کی متابعت کی ہے،

(۴) چوتھا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ عبدالرحمن بن الاسود کا سماع علقمہ سے نہیں ہے،
 اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن الاسود ابراہیم نخعی کے معاصر ہیں، اور ابراہیم نخعی کا
 سماع علقمہ سے ثابت ہے، لہذا عبدالرحمن بن الاسود بھی علقمہ کے معاصر ہوئے، اور امام مسلمؒ
 کے نزدیک حدیث کی صحت کے لئے نفسِ معاصرت کافی ہے، لہذا یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم
 ہے، علاوہ ازیں امام ابو حنیفہؒ نے یہ حدیث عبدالرحمن بن الاسود کے بجائے ابراہیم نخعیؒ سے
 روایت کی ہے، اور علقمہ سے ان کا سماع مشبہ سے بالاتر ہے،

(۵) پانچواں اعتراض امام بخاریؒ نے ”جز رفع الیدین“ میں کیا ہے اور وہ یہ کہ یہ حدیث
 معلول ہے، اور معلول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت میں ”ثم لم یعد“ کی زیادتی عام بن
 کلیب

۱۵ جامع المسانید (ج ۱ ص ۳۵۵) الباب الخامس فی الصلوة، الفصل الثالث ۱۲ مرتب عقی عنہ

۱۵ ج ۱ ص ۱۵۸ باب ترک ذلک (امی الرفع للکوع) ۱۲

۱۵ ج ۱ ص ۱۰۹، باب من لم یذکر الرفع عند الکوع ۱۲

کے شاگردوں میں سے صرف سفیان ثوری نقل کرتے ہیں (کمانی ردایۃ النسائی) اور عام بن کلیب کے ایک دوسرے شاگرد عبداللہ بن ادریس کی کتاب میں یہ زیادتی موجود نہیں۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ زیادتی ثابت نہ ہو تب بھی حنفیہ کے لئے مضرت نہیں، کیونکہ ان کا استدلال اس کے بغیر بھی پورا ہو سکتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ زیادتی ثابت ہے، اس لئے کہ یہ سفیان ثوری کی زیادتی ہے اور سفیان عبداللہ بن ادریس کے مقابلہ میں احفظ ہیں، ”وہا للعبج سفیان اذا روى لهم الجهر بآمين كان احفظ الناس ثم اذا روى قركم الرفع صار انسى الناس؟“

(۶) آخر میں ابوبکر بن اسحق شافعیؒ نے بطور اعتراض یہ کہا ہے کہ جس طرح حضرت ابن مسعودؓ کو تطبیق فی الركوع کے نسخ کا علم نہ ہوا تھا اسی طرح رفع یدین کے مسئلہ میں بھی وہ لاعلم رہے یا ان سے سہو ہو گیا،

لیکن اس گستاخانہ اعتراض کی لغویت اتنی ظاہر ہے کہ جواب دینے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم علم کی نسبت خود معترض کے وقار کو مجروح کرتی ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ظاہر ہے کہ ”افقہ الصحابة“ اور ”جبر اللامۃ“ ہیں، اور ساہا سال تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ناز پڑھتے رہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ بچوں کی صف میں کھڑے ہوتے تھے، لہذا حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم علم اور سہو کی نسبت تحکم محض کے سوا کچھ نہیں،

لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث پر عائد کئے جانے والے تمام اعتراضات غلط ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کو بہت سے محدثین نے صحیح یا حسن قرار دیا ہے، جن میں امام ترمذیؒ، علامہ ابن عبدالبر، علامہ ابن حزم اور حافظ ابن حجر وغیرہ بھی داخل ہیں، لہذا اس حدیث کے قابل استدلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں،

حضرت برابر بن عازبؓ کی روایت | حنفیہ کی دوسری دلیل حضرت برابر بن عازبؓ کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوة رفع یدیه الى قريب من اذنيه ثم لا يعود“

۱۰ لفظ ”لابی“ داؤد (ج ۱ ص ۱۰۹) باب من لم يذكر الرفع عند الركوع واخرجه الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ص ۱۱۱)

باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا؟ وايضا اخرجه ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ص ۲۳۱)

تحت باب من كان يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لا يعود ۱۲ مرتب عفی عنه

اس حدیث کی سند پر بھی متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں؛
 — ایک یہ کہ امام ابو داؤد نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: "قال ابو داؤد
 هذا الحديث ليس بصحيح"

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو داؤد نے یہ حدیث تین طرق سے ذکر کی ہے جن
 میں سے تیسرے طریق میں ایک راوی محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ ہیں جو ضعیف ہیں،
 امام ابو داؤد نے "هذا الحديث ليس بصحيح" کہہ کر اسی طریق کی تضعیف کی ہے،
 جبکہ شروع کے دو طرق کی سند پر انہوں نے کوئی کلام نہیں کیا بلکہ سکوت کیا ہے۔

۲ — دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کے آخر میں "ثم لا يعود" کی زیادتی صرف
 شریک کا تفرّد ہے، چنانچہ امام ابو داؤد لکھتے ہیں "روى هذا الحديث هشيم بن خالد وابن
 ادريس عن يزيد ولم يذكر "ثم لا يعود"

اس کا جواب یہ ہے کہ شریک اس زیادتی کی روایت میں مستفرد نہیں، بلکہ ان کے بہت سے
 متابعات موجود ہیں، حضرت شاہ صاحب نے "نیل الفرقین فی رفع الیدین" میں فرمایا کہ حافظ
 مار دینی نے "الجوہر النقی" میں نقل کیا ہے کہ "کامل بن عدی" میں ہشیم اور اسرائیل بن یونس نے
 بھی زیادتی ذکر کی ہے، نیز دارقطنی اور معجم طرانی اوسط میں حمزۃ الزیات نے شریک کی متابعت
 کی ہے، اور خود سنن ابی داؤد میں یہی روایت "لا يعود" کی زیادتی کے ساتھ شریک کے علاوہ سفیان
 کے طریق سے بھی مروی ہے، لہذا شریک کے تفرّد کا اعتراض بے بنیاد ہے،

۳ — تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ سفیان بن عیینہ کا قول ہے کہ "یزید بن ابی زیاد جب تک
 مکہ مکرمہ میں تھے اُس وقت تک حضرت برابر بن عازب کی یہ روایت "ثم لا يعود" کی زیادتی کے بغیر
 روایت کرتے تھے، پھر جب وہ کوفہ آئے تو وہاں انھوں نے یہ جملہ روایت کرنا شروع کر دیا
 امام بیہقی نے اس اضافہ کے بارے میں سفیان بن عیینہ کا یہ مقولہ نقل کیا ہے "اظن ان اهل الكوفة
 لقنوه فتلقن" گویا اہل کوفہ نے اس تلقین کے ذریعہ انھیں اس زیادتی کے روایت کرنے
 پر مجبور کر دیا تھا، اسی اعتراض کی طرف امام ابو داؤد نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے "حد ثنا
 عبد الله بن محمد الزهري ناسفیان عن يزيد نحو حديث شريك لم يقتل

”ثم لا يعود“ قال سفیان قال لنا بالكوفة بعد ”ثم لا يعود“

حضرت شاہ صاحبؒ نے ”ثم لا يعود“ میں اس اعتراض کا مفصل جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ سفیان بن عیینہ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں ہے، اول تو اس لئے کہ امام بیہقیؒ نے سفیان بن عیینہ کا یہ قول محمد بن حسین البر بھاری اور ابراہیم الرمادی کے واسطے سے نقل کیا ہے اور یہ دونوں راوی انتہائی ضعیف ہیں، بر بھاری کے بارے میں حافظ ذہبیؒ نے برقانی کا قول نقل کیا ہے کہ وہ کذاب ہے اور رمادی کے بارے میں خود حافظ ذہبیؒ نے ”میزان الاعتدال“ میں لکھا ہے کہ وہ سفیان بن عیینہ کی طرف ایسے اقوال منسوب کرتا تھا جو انھوں نے نہیں کہے، لہذا یہ روایت چندان قابل اعتبار نہیں،

اس کے علاوہ تاریخی اعتبار سے بھی یہ بات بالکل غلط ہے، کیونکہ اگر سفیان بن عیینہ کے اس قول کو درست مان لیا جائے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یزید بن ابی زیاد پہلے مکہ مکرمہ میں مقیم تھے، اور بعد میں کوفہ آئے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد کی ولادت ہی کوفہ میں ہوئی تھی، اور وہ ساری عمر کوفہ ہی میں رہے لہذا اہل کوفہ کی تلقین کے روایت کرنے کا کوئی مطلب ہی نہیں، مزید یہ کہ یزید ابن ابی زیاد کی وفات ۳۷ھ میں ہوئی، اور سفیان کی ولادت ۳۸ھ میں گویا یزید بن ابی زیاد کی وفات کے وقت سفیان بن عیینہ کی عمر انتیس^{۲۹} تین کے لگ بھگ تھی، اور خود سفیان بن عیینہ بھی کوفی ہیں، اور ان کے بارے میں یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ مکہ مکرمہ ۶۳ھ میں گئے ہیں، معلوم ہوا کہ سفیان جب مکہ گئے ہیں اس وقت یزید بن ابی زیاد کی وفات کو تقریباً تین سال گزر چکے تھے، پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ سفیان بن عیینہ یہ حدیث یزید بن ابی زیاد سے مکہ میں بھی سن لیں، اور اس کے بعد کوفہ میں بھی؟ لہذا سفیان کی طرف اس مقولہ کی نسبت درست نہیں،

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ امام ابو داؤدؒ بھی سفیان کے قول سے واقف معلوم ہوتے ہیں، اس لئے کہ وہ سفیان کے طریق سے روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”قال سفیان قال لنا فی الکوفة بعد“ (کما ذکرنا فی ماسبق) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفیان کا مقولہ ثابت ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر امام ابو داؤدؒ نے جو مقولہ نقل کیا ہے اس میں تلقین کی کوئی صراحت نہیں، بلکہ یہ ممکن ہے کہ یہ روایت دونوں طرح مروی ہو اختصاراً یعنی ”لا يعود“ کی زیادتی کے بغیر اور تفصیلاً یعنی ”لا يعود“ کی زیادتی کے ساتھ، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک راوی کسی

حدیث کو بعض اوقات مختصر روایت کرتا ہے اور بعض اوقات تفصیلاً، یہاں بھی صحیح یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد اسے دونوں طرح روایت کرتے ہیں، جیسا کہ سنن دارقطنی میں عدی بن ثابت اس کو دونوں طرح روایت کرتے ہیں، اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کسی حج کے موقع پر یہ دونوں حضرات اکٹھے ہو گئے ہوں، وہاں سفیان بن عیینہ نے یہ حدیث یزید بن ابی زیاد سے بغیر اس زیادتی کے سنی ہو اور پھر دوبارہ کوفہ میں ”لا یعود“ کی زیادتی کے ساتھ سنی ہو، ”ولیس ذلک اضطراباً ولا تلقنا وائماً“
 ہو اختصار مرة وتفصیل اخری“

حضرت ابن عباسؓ کی روایت | حنفیہ کا تیسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ

ابن ابی شیبہ نے موقوفاً روایت کیا ہے، ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ترفع الایدی فی سبعة مواطن افتتاح الصلوة، واستقبال البیت والصفاء والمروة والموقفین عند الحجر“ (لفظہ للطبرانی) صاحب ہدایہ نے بھی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ان سات مقامات میں تکبیر افتتاح کا تو ذکر ہے لیکن رکوع اور رفع من الركوع کا کوئی ذکر نہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے ”نیل الشریقین“ میں (ص ۱۱۹ پر) ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث قابل استدلال ہے، اس حدیث پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، پہلا اعتراض اس پر یہ کیا جاتا ہے کہ یہ الحکم عن المقسم کے طریق سے مروی ہے، اور محدثین نے فرمایا ہے کہ حکم نے مقسم سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، اور یہ حدیث ان میں سے نہیں ہے،

حافظ زیلعیؒ اور بعض دوسرے حنفی محدثین نے اس کے جواب میں یہ ثابت کیا ہے کہ حکم نے مقسم سے ان چار احادیث کے علاوہ دوسری احادیث بھی سنی ہیں، اور محدثین کا یہ مقولہ استقرائی ہے، چنانچہ امام احمدؒ نے ایسی احادیث کی تعداد پانچ بتلائی ہے، جبکہ امام ترمذیؒ نے

۱۰ (ج ۱ ص ۱۱۰، طبع مطبع الفاروقی دہلی) باب ذکر التکبیر رفع الیدین عند الافتتاح والركوع والرفع منه واختلاف الروایات ۱۲ مرتب

۱۱ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۳) باب رفع الیدین فی الصلوة ۱۳

۱۲ مصنف ابن ابی شیبہ جلد اول، ص ۲۳۶ و ۲۳۷ من كان يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لا يعود ۱۲

۱۳ وفي رواية لا ترفع الایدی الا فی سبعة مواطن حين لفتح الصلوة وحين يدخل المسجد الحرام الخ رواه الطبرانی فی الكبير (كذا فی مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۰۲ و ۱۰۳) وكذا فی رواية مصنف بن ابی شیبہ ۱۲ مرتب عنی عنه

اپنی جامع میں متعدد ایسی احادیث نقل کی ہیں جو ان پانچوں کے علاوہ ہیں، اور حافظ زلیعیؒ نے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۹۰) و ما بعدہا میں کچھ دوسری احادیث بھی شمار کرائی ہیں، اس سے معلوم ہے کہ ختم کا مقدمہ سے سماع صرف انہی روایات میں منحصر نہیں، لہذا محض اس استقراء کی بناء پر اس حدیث کو رد نہیں کیا جاسکتا۔

پھر اُس پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ رفعاً و دفعاً مضطرب ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اضطراب نہیں، بلکہ حدیث دونوں طرح مروی ہے، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک صحابی بعض اوقات کسی حدیث کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتا ہے اور بعض اوقات نہیں کرتا، اور طبرانی نے مرفوع حدیث امام نسائیؒ کے طریق سے روایت کی ہے، اور ان کے بارے میں یہ بات معروف ہے کہ ”انہ لا یروی ساقطاً ولا عن ساقطٍ“ لہذا یہ حدیث قابل استدلال ہے،

حضرت عباد بن زبیر کی روایت | حافظ ابن حجرؒ نے ”الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدیۃ“ میں حضرت عباد بن زبیر کی مرفوع روایت نقل

کی ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ رفع ید یمین فی اَوَّلِ الصلوۃ ثم لم یرفعہا فی شیء حتی یفرغ“ حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”لینظر فی استادہ“ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حافظ کے اس حکم کی تعمیل کی تو پتہ چلا کہ اس کے تمام رجال ثقہ ہیں، البتہ عباد بن زبیر تابعی ہیں، لہذا یہ حدیث مرسل ہے، اور مرسل ہمارے اور جمہور کے نزدیک حجت ہے، لہذا محض اس کے مرسل ہونے کی بناء پر اس حدیث پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا،

حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث | بعض حنفیہ نے صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے: ”قال خرج

علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال مالی اراکم را فعی اید یکم کانہما اذ تاب خیل شمس اسکنوا فی الصلوۃ“ یہ حدیث سنداً صحیح ہے، لیکن اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ

۱۔ أخرجه البيهقي في الخلافيات كما في نصب الرایہ (ج ۱ ص ۲۰۲) وفي نسخة المطبع العلوی، ص ۲۱۰ (۱۲)

۲۔ (ج ۱ ص ۸۱) کتاب الصلوۃ باب الامر بالاسکون فی الصلوۃ والنہی عن الاشارة بالید و رفعہا عند السلام (۱۲)

نے تلخیص الجہیر میں امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے: ”من احتج بحديث جابر بن سمره على منع الرفع عند الركوع فليس له حظ من العلم“ اس لئے کہ یہ حدیث رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے نہ کہ عند الركوع سے، چنانچہ صحیح مسلمؒ ہی میں اس روایت کا دوسرا طریق عبید اللہ بن القبطیہ سے مروی ہے، جس میں یہ تصریح ہے کہ یہ حدیث رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے، ”عن عبید اللہ بن القبطیہ عن جابر بن سمرہ قال کنا اذا صلینا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلنا السلام علیکم ورحمة اللہ، السلام علیکم ورحمة اللہ وارشادہ ۱؎ الی الجانبین فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علام توہمون باید یکہر کا نہا اذ ناب خیل شمس انما یکفی احدکم ان یضع یدہ علی فخذہ ثم یسلم علی اخیه من علی یسینہ وشمالہ“ اس صراحت کے بعد حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث کو رفع الیدین عند الركوع کی ممانعت پر محمول نہیں کیا جاسکتا،

حافظ زلیعیؒ نے ”نصب الرایہ“ میں امام بخاریؒ کے اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، اور فرمایا ہے کہ ابن القبطیہ کا طریق رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے اور باقی طرق ہر قسم کے رفع یدین سے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جن طرق میں رفع الیدین عند السلام کی تصریح نہیں ہے ان میں ”امسکوا فی الصلوۃ“ کا جملہ مروی ہے، جبکہ ابن القبطیہ کے طریق میں یہ جملہ موجود نہیں، جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم نماز کے کسی درمیانی رفع یدین سے متعلق ہے، رفع یدین عند السلام سے نہیں، کیونکہ سلام کے وقت جو عمل کیا جائے وہ خروج من الصلوۃ کا عمل ہے، اس کو ”فی الصلوۃ“ نہیں کہا جاسکتا،

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال مشتبہ اور کمزور ہے، کیونکہ ابن القبطیہ کی روایت میں سلام کے وقت کی جو تصریح موجود ہے اس کی موجودگی میں ظاہر اور متبادر یہی ہے کہ حضرت جابرؒ کی یہ حدیث رفع عند السلام ہی سے متعلق ہے، اور دونوں حدیثوں کو الگ الگ قرار دینا جب کہ دونوں کا راوی بھی ایک ہے اور متن بھی قریب قریب ہے بعد سے خالی نہیں، حقیقت یہی ہے کہ حدیث ایک ہی ہے، اور رفع عند السلام سے متعلق ہے، ابن القبطیہ کا طریق مفصل ہے، اور دوسرا طریق مختصر و مجمل، لہذا دوسرے طریق کو پہلے طریق پر ہی

۱؎ (ج ۱ ص ۲۲۱) باب صفة الصلوۃ، فصل فيما عارض ذلك (ای رفع الیدین عند الركوع) ۱۲

۲؎ (ج ۱ ص ۱۸۱) باب الامر بالسكون فی الصلوۃ والنهی عن الاشارة بالید ورفعہا عند السلام ۱۲

محول کرنا چاہتے، شاید یہی وجہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب نور اللہ مرقدہ نے اس حدیث کو حنفیہ کے دلائل میں ذکر نہیں کیا،

آثار صحابہ اور حنفیہ کا مسلک | احادیث مرفوعہ کے علاوہ حنفیہ کے مسلک کی تائید میں بے شمار آثار صحابہ و تابعین ملتے ہیں، چنانچہ طحاوی

میں حضرت اسودؓ سے مروی ہے: "قال رأيت عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود" طحاوی ہی میں حضرت علیؓ کا اثر بھی ہے: "ان علياً رضي الله تعالى عنه كان يرفع يديه في أول تكبيرة من الصلوة ثم لا يرفع بعد" اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر ہے: "عن ابراهيم قال كان عبد الله لا يرفع يديه في شيء من الصلوة الا في الافتتاح" نیز طحاوی ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ جو رفع یدین کی حدیث کے راوی ہیں، اور جن کی روایت قائلین رفع کے نزدیک سب سے زیادہ مایہ ناز ہے ان کے بارے میں مروی ہے: "حدثنا ابن ابی داود وقال ثنا احمد بن يوسف قال ثنا ابوبكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال: صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى من الصلوة،

۱۔ شرح معانی الآثار، طبع المكتبة الرحيمية (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التكبیر للركوع والتكبیر للسجود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا، وانظر المصنف ابن ابی شيبه (ج ۱ ص ۲۳) من كان يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لا يعود ۱۲ مرتب عفی عنه ۲۔ (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التكبیر للركوع والتكبیر للسجود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا، امام طحاوی حضرت علیؓ کے اس اثر کو ذکر کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں "فان علياً لم يكن يري النبي صلى الله عليه وسلم يرفع ثم يركع ثم الرفع بعده الا وقد ثبت عنده نسخ الرفع فحدث علياً اذا صح فففيه اكثر الحجّة لقول من لا يري الرفع ۱۲ مرتب عافاه الله ۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التكبیر للركوع الخ وانظر المصنف لابن ابی شيبه (ج ۱ ص ۲۳۶) من كان يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لا يعود، والمصنف لعبد الرزاق (ج ۲ ص ۱)، باب تكبيرة الافتتاح ورفع اليدين رقم الحديث ۲۵۲۲ و ۲۵۳۲، ۱۳ مرتب عفی عنه

۴۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التكبیر للركوع والتكبیر للسجود الخ وانظر المصنف لابن ابی شيبه (ج ۱ ص ۲۳) من كان يرفع يديه في اول مرة ثم لا يعود ۱۲

اس پر بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ابو بکرؓ عیاشؓ بخاری کے رداۃ میں سے ہیں اور آخر عمر میں پیشہ کا مخلص ہو گئے تھے لیکن یہ حدیث آخر عمر کی نہیں کیونکہ اس کو ان سے روایت کرنے والے احمد بن یونسؒ نے سنہ ۱۲۰ھ میں انہوں نے ان سے اختلاط سے پہلے کی روایتیں لی ہیں۔

ایک اعتراض اس پر یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگرچہ مجاہدؒ حضرت ابن عمرؓ کا عمل ترک رفع اقل کرتے ہیں لیکن طاووسؒ نے مجاہدؒ کے خلاف حضرت ابن عمرؓ کا عمل رفع الیدین عند الركوع وعند الرفع منہ بھی روایت کیا ہے جو ان کی روایت مرفوعہ کے مطابق ہے، لیکن اس کے جواب میں امام طحاویؒ نے دونوں میں یہ تطبیق دیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ شروع میں اپنی روایت مرفوعہ کے مطابق عمل کرتے ہوں گے لیکن بعد میں جب انہیں افضلیت رفع یدین کے نسخ کا علم ہوا ہوگا تو انہوں نے رفع یدین چھوڑ دیا ہوگا۔ اس کے علاوہ ہم شروع میں یہ کہہ چکے ہیں کہ رفع اور ترک رفع دونوں ثابت اور جائز ہیں۔ لہذا اگر حضرت ابن عمرؓ نے کبھی ایک طریقہ پر اور کبھی دوسرے طریقہ پر عمل کیا ہو تو کچھ بعید نہیں۔

خلاصہ یہ کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جیسے فقہار صحابہ جو بلاشبہ ائمہ الصحابہ ہیں ترک رفع پر غافل رہے ہیں صحابہ کرامؓ کے علاوہ بے شمار تابعین کے آثار بھی حنفیہ کی تائید میں ہیں جو مختلف کتب حدیث میں دیکھ سکتے ہیں۔

قائلین رفع یدین کے دلائل

قائلین رفع یدین کا سب سے بڑا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے۔ قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم

له طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود الخ ومصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۹۹) باب تکبیر الافتتاح ورفع الیدین، رقم الحديث ۲۵۲۵۔ ۱۲ مرتب عنی عنہ

ثم قال النعمانی الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم مختلفون في هذا الباب واما الخلفاء الاربعة فلم يثبت عنهم رفع الايدي في غير تكبيرة الاحرام والله اعلم بالصواب۔

وراجع للتفصيل آثار السنن (ص ۱۰۴ إلى ص ۱۱۱) باب ترك رفع الیدین في غير الافتتاح - ۱۲ مرتب عنی عنہ

عليه وسلم اذا افتتح الصلوة يرفع يديه حتى يحاذي منكبيه واذار كع و
واذا رفع رأسه من الركوع " (اللفظ للترمذی)

جہاں تک اس حدیث کے ثبوت کا تعلق ہے ہم اس کے منکر نہیں بلکہ بلاشبہ یہ حدیث
اصح مافی الباب اور اس کی سند سلسلۃ الذہب ہے لیکن اس کے باوجود افضلیت کے قول کے
لئے حقیقہ نے اس حدیث کو اس لئے ترجیح نہیں دی کہ رفع یدین کے مسئلہ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایات
اتنی متعارض ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے، یہ روایت
چھ طریقوں سے مروی ہے :

۱۔ — پیچھے گزرا ہے کہ امام طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے صرف تکبیر افتتاح کے وقت
رفع یدین روایت کیا ہے اس سے صاف واضح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس اس معاملہ
میں کوئی حدیث مرفوع ضرور ہوگی چنانچہ امام مالکؒ نے "المقدونۃ الکبریٰ" میں حضرت
ابن عمرؓ سے ایک حدیث مرفوع اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں صرف تکبیر افتتاح کے وقت
رفع یدین کا ذکر ہے اس کی تائید ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے جو امام بیہقیؒ نے خلائیات
میں روایت کی ہے اس میں بھی صراحت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر افتتاح کے بعد رفع یدین

۱۔ وأخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین إذا کبر وإذا
رکع واذار کع ، ومسلم فی کتابہ (ج ۱ ص ۱۶۸) باب استحباب رفع الیدین
حذوا لمنکبین مع تکبیرۃ الاحرام والركوع وفي الرفع من الركوع الخ ، والنسائی فی
سننہ (ج ۱ ص ۱۵۸) باب رفع الیدین للركوع حذوا لمنکبین ، والبوداؤد
فی سننہ (ج ۱ ص ۱۰۴) باب رفع الیدین ، وابن ماجہ فی سننہ باب رفع
الیدین اذا رکع واذار کع رأسه من الركوع ، وعبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۶ ص ۶۶)
باب تکبیرۃ الافتتاح ورفع الیدین رقم الحدیث ۲۵۱۸ ، وأخرون ۱۲ مرتب
تجاوزا لله عن ذنبه المجلی والخفی ۱۲

۲۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع
من الركوع هل مع ذلك رفع أم لا ؟ ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۷۱) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۷۳) ۱۲ مرتب

کا اعادہ نہیں فرماتے تھے یہ

۲۔ امام مالکؒ نے ”موطأ“ میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک مرفوع حدیث نقل کی ہے ”اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کَانَ اِذَا فَتَحَ الصَّلٰوۃَ رَفَعَ یَدَیْہِ حَذَّ وَنَکَبَہِ وَاِذَا رَفَعَ رَاسَہُ مِنَ الرُّکُوْعِ رَفَعَهُمَا کَذٰلِکَ اِلٰیضًا اَنَّمَا“ اس میں صرف دو مرتبہ رفع یدین مذکور ہے ایک تکبیر تحریمیہ کے وقت دوسرے رفع من الرکوع کے وقت، رکوع میں جاتے وقت رفع یدین کا ذکر نہیں۔

۳۔ صحاح ستہ میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث اس طرح آئی ہے کہ اس میں تکبیر تحریمیہ، رکوع اور رفع من الرکوع تینوں مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے۔

۴۔ صحیح بخاریؒ میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی ہے کہ اس میں چار جگہ رفع یدین کا ذکر ہے، ایک تکبیر افتتاح، دوسرے رکوع تیسرے رفع من الرکوع کے وقت اور چوتھے ”واذا قام من الرکعتین“ یعنی قعدہ اولیٰ سے اٹھتے وقت۔

۵۔ امام بخاریؒ نے جزء رفع الیدین میں ایک حدیث حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں سجدہ میں جاتے وقت بھی رفع یدین کا ذکر ہے۔

۱۔ إخراجہ البیہقی فی الخلافیات عن عبد اللہ بن عون الخراز ثنا مالک عن الزہری عن سالم عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه إذا فتم الصلوۃ ثم لا یعود، کذا فی نصب الرایہ (ج ۱ ص ۲۱۰ طبع المطبع العالی ہند) تحت عنوان ”احادیث اصحابنا“ مرتب عفی عنہ

۲۔ موطأ امام مالکؒ ص ۵، افتتاح الصلوۃ، پھر موطأ امام مالکؒ ہی میں صفحہ ۶۱ پر عبد اللہ بن عمرؓ کا عمل بھی اسی روایت کے مطابق مروی ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ تمام کے حوالے پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں ۱۲ مرتب عفی عنہ ۴۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین اذا قلم من الرکعتین ۵۔ کما حکاہ البیہقی فی معارف السنن (ج ۲ ص ۷۴) ۱۲

۶۔ وکذا فی المعجم الاوسط للطبرانی عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه عند التکبیر للركوع وعند التکبیر حین یھوی ساجداً، (قال الھیثمی) رواہ الطبرانی فی الاوسط وهو فی الصحیح خلا التکبیر للسجود واسنادہ صحیح ۱۲ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (ج ۲ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین فی الصلوۃ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔

اس طرح پانچ مواقع پر رفع یدین ثابت ہوتا ہے (۱) تکبیر افتتاح (۲) رکوع (۳) رفع من الركوع (۴) و اذا قام من الركعتین (۵) وسین یھوی ساجداً۔
۶۔ امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوعہ اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں ”عند کل خفض و رفع و رکوع و سجود و قیام و قعود و بین السجدةین“ رفع یدین کا ذکر موجود ہے۔

اس طرح حضرت ابن عمرؓ سے رفع یدین کے بارے میں چھ طریقے ثابت ہوئے۔ امام شافعیؒ نے ان روایات میں سے تیسری روایت پر عمل کرتے ہوئے صرف ایک طریقہ کو اختیار کیا ہے، اور باقی کو چھوڑ دیا ہے، جبکہ دوسری روایات بھی قابل استدلال ہیں اور صحیح یا کم از کم حسن اسانید سے ثابت ہیں۔ لہذا اگر حنفیہ نے ان میں سے پہلی قسم کی روایت کو اختیار کرتے ہوئے کسی ایک طریقہ کو اپنایا ہے تو صرف انہی پر اعتراض کیوں؟ جبکہ حنفیہ کے پاس پہلی روایت کو اختیار کرنے کی ایک ایسی معقول وجہ بھی موجود ہے جس سے باقی روایات کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ افعال صلوٰۃ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے احکام حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں مثلاً پہلے نماز میں کلام جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا، پہلے عمل کثیر مفسد صلوٰۃ نہ تھا پھر اسے مفسد قرار دے دیا گیا، پہلے التفات جائز تھا پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں رفع یدین بھی بکثرت ہوتا تھا اور ہر انتقال کے وقت مشروع تھا پھر اس میں کمی کی گئی اور صرف پانچ مقامات پر مشروع رہ گیا پھر اور کمی کی گئی اور چار جگہ مشروع رہ گیا پھر اس میں کمی ہوتی چلی گئی یہاں تک کہ وہ صرف تکبیر افتتاح کے وقت باقی رہ گیا۔ واللہ اعلم۔

اس پر بعض شوافع یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے اپنی سنن میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک روایت اس طرح نقل کی ہے ”عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا افتتح الصلوة رفع يديه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع وكان لا يفعل ذلك في السجود، فما زالت تلك صلواته حتى لقي الله تعالى“ اس سے معلوم ہوتا ہے

۱۔ کما نقله الحافظ في الفتح (ج ۲ ص ۱۸۵) حذانی معارف السنن (ج ۲ ص ۱۴۷) ۱۴

۲۔ ذکرها النیوی فی آثار السنن (ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب ما استدلل به علی ان رفع یدین

فی الركوع واجب علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم مادام حیاً، نقلاً عن السنن الکبریٰ

للبیہقی وقال: رواه البيهقي وهو حديث ضعيف بل موضوع ۱۲۔ ترتیب غنی عنہ

کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تین مرتبہ رفع یدین تھا ، اور یہی طریقہ پچھلے تمام طریقوں کے لئے ناسخ تھا ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”فما زالت تلك صلوٰتہ“ کی زیادتی انتہائی ضعیف بلکہ موضوع ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ اس میں عصمہ بن محمد الانصاری اور عبدالرحمن بن قریش راوی انتہائی ضعیف اور متہم بالوضع ہیں ، لہذا اس روایت کا کوئی اعتبار نہیں ، اور ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ حضرت ابن عمرؓ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین کیا بعد میں نہیں لے اگر یہ طریقہ منسوخ ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد آپ ایسا نہ کرتے ۔ اس اثر پر ابو بکر بن عیاش کے ضعف کا اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب پیچھے دیا جا چکا ہے ۔

شافعیہ اپنے مسلک کے اثبات پر اور بھی بہت سی روایات پیش کرتے ہیں جن میں مالکؒ بن الحویرث ، حضرت ابو حمید ساعدیؒ اور حضرت وائل بن حجرؒ وغیرہ کی روایات بطور خاص قابل ذکر ہیں لیکن ہمیں ان سے بحث کرنے اور ان کا جواب دینے کی حاجت نہیں کیونکہ ہم ثبوت رفع یدین کا انکار نہیں کرتے ، البتہ ہم نے ترک رفع یدین کی روایات کو بہت سی وجوہ کی بنا پر ترجیح دی ہے ۔

ترک رفع یدین کی وجوہ ترجیح ① ترک رفع یدین کی روایات اوفیٰ القرآن ہیں کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَقُومُوا

بِذِهِ قَائِمِينَ“ جس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز میں حرکت کم سے کم ہو ، لہذا ابن احادیث میں

۱۔ کما مرّ عن مجاہد باحالة شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۸) باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من التکوع هل مع ذلك رفع أم لا ، وانظر المصنف لابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۳۷) من کأن رفع یدیه فی اول مرة ثم لا یعود ۱۲ مرتب عنہ
۲۔ انظر صحیح البخاری (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع یدین إذا کبر وإذا رکح وإذا رفع ۱۲ مرتب عنہ ۔

۳۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۰۹) باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من التکوع هل مع ذلك رفع أم لا ۱۲ مرتب عنہ ۔

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۰۵) باب رفع یدین ۱۲ م

حرکتیں کم ہوں گی وہ اس آیت کے زیادہ مطابق ہوں گی۔

(۲) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں کوئی اختلاف یا اضطراب نہیں نہ ان کا عمل اس کے خلاف منقول ہے بلکہ ان سے صرف ترک رفع ہی ثابت ہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایتوں میں اختلاف بھی ہے اور خود ان سے ترک رفع بھی ثابت ہے۔

(۳) احادیث کے تعارض کے وقت صحابہ کرامؓ کے تعامل کو بڑی اہمیت حاصل ہوتی ہے، جب ہم اس پہلو سے دیکھتے ہیں تو حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا عمل ترک رفع پاتے ہیں جیسا کہ ان حضرات کے آثار پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں اور یہ تینوں حضرات صحابہ کرامؓ کے علوم کا خلاصہ ہیں۔ ان کے مقابلہ میں جن سے رفع منقول ہے وہ زیادہ تر کمسن صحابہ ہیں جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن زبیرؓ۔

(۴) اہل مدینہ اور اہل کوفہ کا تعامل ترک رفع رہا ہے جبکہ دوسرے شہروں میں رافعین اور تارکین دونوں موجود تھے۔

(۵) نماز کی تاریخ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے افعال حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوتے ہیں، یہ امر بھی ترک رفع کی ترجیح کو مقتضی ہے کما بینا فی ماسبق۔

(۶) صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرةؓ کی روایت ”قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مالي اراكم رافعي ايديكم كأنها أذناب خيل شمس أسكنوا في الصلوة“ اگرچہ رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے (کما مر) لیکن پھر بھی اسکنوا فی الصلوة کے جملہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع الیدین کو سکون فی الصلوة کے منافی قرار دیا اور سکون فی الصلوة کی ترغیب دی، لہذا اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال اگرچہ تام نہ ہو لیکن ایک درجہ میں ان کے مسلک کی تائید ضرور ہو جاتی ہے۔

(۷) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کے تمام رواۃ فقیہ ہیں اور خود ان مسعودؓ رفع یدین کے تمام راویوں کے مقابلہ میں افقہ ہیں اور حدیث مسلسل بالفقہاء دوسری احادیث کے مقابلہ میں رائج ہوتی ہے۔

مناظرۃ الامام الاعظم والاوزاعی

اس سلسلہ میں اس مناظرہ کا ذکر مناسب ہوگا جو امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کے درمیان پیش آیا۔ ہوا یہ کہ ایک مرتبہ مکہ مکرمہ کے دارالحنافین میں فقیہ ائمتہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ جمع ہو گئے اور وہاں رفع یدین کا مسئلہ زیر بحث آگیا تو امام اوزاعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے فرمایا ”ما بالکم (وفی روایۃ ما بالکم یا اهل العراق!) لا ترفعون ایدیکم فی الصلوۃ عند الركوع وعند الرفع منه؟“ امام صاحبؒ نے جواب دیا ”لأنجل انه لم یصح عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فیہ شیء (أی لم یصح سالمًا عن المعارض) اس پر امام اوزاعیؒ نے فرمایا ”کیف لا یصح؟“ وقد حدثنی الزہری عن سالم عن أبیه عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ”أنه کان یرفع یدیه اذا افتتح الصلوۃ وعند الركوع وعند الرفع منه“ اس پر امام اعظمؒ نے فرمایا ”وحدثنا حماد عن ابراہیم عن علقمہ عن ابن مسعود“ أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یرفع یدیه الا عند افتتاح الصلوۃ ولا یعود لشیء من ذلك“ یہ سن کر امام اوزاعیؒ نے اعتراض کیا ”حدثنا عن الزہری عن سالم عن أبیه و تقول حدثنی حماد عن ابراہیم؟“ امام اوزاعیؒ کے اعتراض کا منشاء یہ تھا کہ میری سند عالی ہے کیونکہ اس کی سند میں صحابی تک صرف دو واسطے ہیں زہری اور سالم جبکہ آپ کی سند میں صحابی تک تین واسطے ہیں حماد، ابراہیم، علقمہ، لہذا علو اسناد کی بنا پر میری روایت راجح ہے۔ اس پر امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا ”کان حماد افقہ من الزہری وکان ابراہیم افقہ من سالم وعلقمہ لیس بدون ابن عمر فی الفقہ وان کانت لابن عمر صحیۃ و لہ فضل وعبد الله هو عبد الله؟“ اس پر امام اوزاعیؒ خاموش ہو گئے۔ امام شری اور شیخ ابن ہمامؒ اس مناظرہ کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ”إن أبا حنیفۃ رجع روایتہ بفقہ

۱۔ ذکرہا الامام الشیخی فی کتابہ المبسوط (ج ۱ ص ۱۳) وابن الہمام فی الفتح (رای فتح القدیر، ج ۱ ص ۲۱۹) والبخاری فی جامع المسانید (ج ۱ ص ۳۵۲ و ۳۵۳) و الموفق المکی فی ”المناقب“ من طریق سلیمان الشاذکونی عن سفیان بن عیینہ (کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۲۹۹) مرتب عنی عنہ

الترجیح بفقہ التواۃ لا بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عند نالات
الترجیح بفقہ التواۃ لا بعلو الاسناد؛

یہاں دو باتیں قابل نظر ہیں، ایک یہ کہ امام ابوحنیفہؒ نے جو یہ فرمایا کہ علقمہ ابن عمرؓ سے فقہ
میں کم نہیں اگرچہ حضرت ابن عمرؓ کو صحابیت کی فضیلت حاصل ہے۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی
ہے کہ ابو نعیم نے ”حلیۃ الاولیاء“ میں قابوس بن ابوظبیاں سے نقل کیا ہے کہ میں نے اپنے والد سے
پوچھا ”لائی شیء کنت تأتی علقمہ وتدع اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟ تو
ابوظبیاں نے جواب میں فرمایا ”رأیت اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألون
علقمہ ویستفتونہ“ اس سے علقمہ کی فقاہت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

دوسری بات یہ کہ امام ابوحنیفہؒ نے علو اسناد کے مقابلہ میں راویوں کے افقہ ہونے کو
ترجیح دی۔ ترجیح کا طریقہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”وَرُبَّ حَامِلٍ فُقَهٍ إِلَىٰ مَنْ هُوَ
افْقَهُ مِنْهُ“ سے ماخوذ ہے جس سے معلوم ہوا کہ راوی میں فقاہت کی صفت، ایک مطلوب اور قابل
ترجیح صفت ہے۔

پھر ”الترجیح بفقہ التواۃ لا بعلو الاسناد“ یہ صرف امام ابوحنیفہؒ ہی کا اصول
نہیں بلکہ دوسرے محدثین بھی اسے تسلیم کرتے ہیں چنانچہ امام حاکمؒ نے اپنی کتاب ”معرفۃ علوم الحدیث
(ص ۱۱) میں اپنی سند کے ساتھ علی بن خشرمؒ کا یہ قول نقل کیا ہے ”قال لنا وکیع أثنى الاسناد
أحب إليّ“ الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله“ او ”سفيان عن منصور عن

لہ اور یہ کوئی مستبعد نہیں اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ کوئی غیر صحابی فقہی مہارت میں کسی صحابی کے برابر یا اس سے
بھی بڑھ کر ہو جس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے ”فرب حامل فقه غير فقيه ورب
حامل فقه إلى من هو افقه منه“ فی حدیث ابن مسعودؓ فی مشکوٰۃ المصابیح (ص ۳۵)
الفصل الثانی من کتاب العلم (۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

۲ ص ۹۸ ج ۲ ترجمۃ ۱۶۴-۱۳

۳ ذکر الحافظ فی تہذیب التہذیب (ص ۲۷۸ ج ۷) ولفظہ قال قابوس بن
ابی ظبیاں عن ابيه: ”أدرکت ناساً من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألون
علقمہ ویستفتونہ“ ۱۲

ابراہیم بن علقمة عن عبد اللہ " علی بن خشرم فرماتے ہیں کہ میں نے جواب دیا "الاعمش عن ابی وائل" تو رکع نے فرمایا " یا سبحان اللہ ! الاعمش شیخ و ابو وائل شیخ، و سفیان فقیہ و منصور فقیہ و ابراہیم و علقمة فقیہ، و حدیث یتداوہ الفقہاء خیر من حدیث یتداوہ الشیوخ " اس سے معلوم ہوا کہ عام محدثین کے نزدیک بھی حدیث مسلسل بالفقہاء علو اسناد کے مقابلہ میں راجح ہے، و ہذا الاخر ما اردنا ابراہادۃ فی ہذا الیحدث و اللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

باب ما جاء فی التسبیح فی الركوع والسجود

"وذلك ادناه" اس پر اتفاق ہے کہ تسبیحات کے لئے کوئی عدد وجوباً متعین نہیں البتہ کم از کم تین کو مستحب کہا گیا ہے اور حدیث میں تین کی مقدار کو "ادنی" قرار دینے کا مطلب یہی ہے کہ یہ ادنی مقدار مستحب ہے نہ کہ ادنی مقدار واجب۔

"وما أتى على آية رحمة الا وقف وسأل الخ" حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک قرارت کے دوران اس قسم کی دُعا کرنا نوافل کے ساتھ مخصوص ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ اسے نوافل و فرائض دونوں میں عام مانتے ہیں، ان کا استدلال حدیث باب ہی سے ہے کہ اس میں نوافل و فرائض کی کوئی تفصیل نہیں کی گئی۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام مسلم نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت باب کا واقعہ صلوٰۃ اللیل سے متعلق ہے لہذا شوافع و حنابلہ کا اس سے استدلال کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم

۱۵ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۴) باب استحباب تطویل القراءة فی صلوٰۃ اللیل، عن حذیفۃ قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ فافتتم البقرة فقلت یرکع عند المائة..... پھر آگے چل کر فرماتے ہیں "إذا مرّ بآية نبيها تسبيح سبع و اذا مرّ بسؤال سأل و اذا مرّ بتعوذ تعوذ الخ" مرتب غنی عنہ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

نَهَى عَنْ لِبْسِ الْقَسِيِّ "قسي" "قس" کی طرف منسوب ہے، وہی قریۃ من قرأی مصر، بعض حضرات نے کہا کہ "قس" "قسنا" سے معرب ہے زاکوسین سے بدل دیا گیا، وعلى الاحتمالین هو ثوب من حریر۔

والمعصر "ما صبغ بالعصر، والعصر نبات معروف بالحباجان تصبغ به الثياب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْمَنْ لَا يُقِيمُ صَلَاتَهُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

لَا تَجْنِي صَلَاةَ لَا يُقِيمُ الرَّجُلُ فِيهَا يَعْنِي صَلَاتَهُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ "اقامة الصلح تعديل وطمأنینت سے کنایہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا ہر رکن اتنے اطمینان سے ادا کیا جاتے کہ تمام اعضاء اپنے اپنے مقام پر مستقر ہو جائیں، حدیث مذکور کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ تعديل ارکان فرض ہے اور اس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی ہے، یہ حضرات "لا تجنئی" کے لفظ سے استدلال کرتے ہیں، نیز ان کا استدلال حضرت خالد بن رافع کے واقعہ سے بھی ہے جس میں انہوں نے تعديل ارکان کے بغیر نماز پڑھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا ارجع فصل فانك لم تصل۔

۱۔ أخرجه البخاری بر وایة ابی ہریرۃ فی کتاب الاذان تحت باب امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الذی لا یتم رکوعہ بالاعادة (ج ۱ ص ۱۰۹) وفی کتاب الاستیذان تحت باب من رد فقال علیک السلام (ج ۲ ص ۹۲۴) وفی کتاب الایمان والندوة تحت باب اذا حث ناسیا فی الایمان (ج ۲ ص ۹۸۶) وأخرجه أحمد فی مسندہ بر وایة رفاعۃ بن رافع کما نقل النیموی فی آثار السنن (ص ۱۱۴) باب الاعتدال والطمأنینۃ فی الرکوع، وأخرجه الترمذی بر وایة ابی ہریرۃ ورفاعۃ بن رافع فی باب ما جاء فی وصف الصلوة (ج ۱ ص ۶۵) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ تعدیل ارکان فرض تو نہیں البتہ واجب ہے یعنی اگر کوئی شخص اس کو چھوڑ دے گا تو فرضیہ صلوٰۃ تو ساقط ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعدادہ رہے گی امام صاحبؒ سے ایک روایت فرضیت کی اور ایک روایت سنیت کی بھی ہے لیکن مذہب مختار وجوب ہی کا ہے۔

یہ اختلاف اسی اصولی اختلاف پر مبنی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اخبار آحاد سے فرضیت کے ثبوت کے قائل نہیں بلکہ امام صاحبؒ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان ایک درجہ واجب کا بھی ہے اور اخبار آحاد سے ان کے نزدیک وجوب ہی ثابت ہوتا ہے۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ حدیث باب میں ”لا تجزئ“ کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ نماز واجب الاعدادہ سے گی، جہاں تک امام صاحبؒ کی دلیل کا تعلق ہے ان کا استدلال بھی حضرت خلد بن رافعؒ ہی کے واقعہ سے ہے جو ترمذیؒ میں حضرت رفاعہ بن رافعؒ نے بھی نقل کیا ہے، اس میں جہاں تعدیل ارکان کے ترک پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان موجود ہے ”فادرج فصل فانت لم تصل“ وہاں تعدیل ارکان کی تاکید کے بعد آخر میں آپ کا یہ ارشاد بھی موجود ہے ”فاذا فعلت ذلك قد تمت صلوٰتک وان انتقصت منه شیئاً انتقصت من صلوٰتک“ اس میں آپؐ نے تعدیل ارکان کے ترک پر بطلان صلوٰۃ کا حکم نہیں لگایا بلکہ نقصان کا حکم لگایا اور صحابہ کرامؓ نے بھی اس کا مطلب یہ سمجھا کہ تعدیل کے ترک سے پوری نماز باطل نہیں ہوگی البتہ اس میں شدید نقصان آجائے گا چنانچہ ترمذیؒ ہی کی روایت میں یہ واقعہ بیان کرنے کے بعد آخر میں راوی نے کہا ہے ”وکان هذا اهلون عليهم من الاولى انہ من انتقص من ذلك شیئاً انتقص من صلوٰتہ ولم تذهب کلہا“

۱۔ (ج ۱ ص ۶۳) باب ما جاء فی وصف الصلوٰۃ

۲۔ قال الشیخ البغوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۳۳) باب ما جاء فی وصف الصلوٰۃ (قال شیخ مشائخنا الشیخ محمود حسن الدیوبندی رحمہ اللہ : ان الشافعی ومن وافقہ قد فهموا من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”صل فانت لم تصل“ ما فهمہ الصحابہ قبل بیان النبی صلی اللہ علیہ وسلم من نفی القحۃ والوجنیۃ رحمہ اللہ فہم منہ ما فہوا بعد بیانہ صلی اللہ علیہ وسلم من نفی الکمال والتام ، فاخذوا بیہا شئت الا ان ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰ ۱۰۰۱ ۱۰۰۲ ۱۰۰۳ ۱۰۰۴ ۱۰۰۵ ۱۰۰۶ ۱۰۰۷ ۱۰۰۸ ۱۰۰۹ ۱۰۱۰ ۱۰۱۱ ۱۰۱۲ ۱۰۱۳ ۱۰۱۴ ۱۰۱۵ ۱۰۱۶ ۱۰۱۷ ۱۰۱۸ ۱۰۱۹ ۱۰۲۰ ۱۰۲۱ ۱۰۲۲ ۱۰۲۳ ۱۰۲۴ ۱۰۲۵ ۱۰۲۶ ۱۰۲۷ ۱۰۲۸ ۱۰۲۹ ۱۰۳۰ ۱۰۳۱ ۱۰۳۲ ۱۰۳۳ ۱۰۳۴ ۱۰۳۵ ۱۰۳۶ ۱۰۳۷ ۱۰۳۸ ۱۰۳۹ ۱۰۴۰ ۱۰۴۱ ۱۰۴۲ ۱۰۴۳ ۱۰۴۴ ۱۰۴۵ ۱۰۴۶ ۱۰۴۷ ۱۰۴۸ ۱۰۴۹ ۱۰۵۰ ۱۰۵۱ ۱۰۵۲ ۱۰۵۳ ۱۰۵۴ ۱۰۵۵ ۱۰۵۶ ۱۰۵۷ ۱۰۵۸ ۱۰۵۹ ۱۰۶۰ ۱۰۶۱ ۱۰۶۲ ۱۰۶۳ ۱۰۶۴ ۱۰۶۵ ۱۰۶۶ ۱۰۶۷ ۱۰۶۸ ۱۰۶۹ ۱۰۷۰ ۱۰۷۱ ۱۰۷۲ ۱۰۷۳ ۱۰۷۴ ۱۰۷۵ ۱۰۷۶ ۱۰۷۷ ۱۰۷۸ ۱۰۷۹ ۱۰۸۰ ۱۰۸۱ ۱۰۸۲ ۱۰۸۳ ۱۰۸۴ ۱۰۸۵ ۱۰۸۶ ۱۰۸۷ ۱۰۸۸ ۱۰۸۹ ۱۰۹۰ ۱۰۹۱ ۱۰۹۲ ۱۰۹۳ ۱۰۹۴ ۱۰۹۵ ۱۰۹۶ ۱۰۹۷ ۱۰۹۸ ۱۰۹۹ ۱۱۰۰ ۱۱۰۱ ۱۱۰۲ ۱۱۰۳ ۱۱۰۴ ۱۱۰۵ ۱۱۰۶ ۱۱۰۷ ۱۱۰۸ ۱۱۰۹ ۱۱۱۰ ۱۱۱۱ ۱۱۱۲ ۱۱۱۳ ۱۱۱۴ ۱۱۱۵ ۱۱۱۶ ۱۱۱۷ ۱۱۱۸ ۱۱۱۹ ۱۱۲۰ ۱۱۲۱ ۱۱۲۲ ۱۱۲۳ ۱۱۲۴ ۱۱۲۵ ۱۱۲۶ ۱۱۲۷ ۱۱۲۸ ۱۱۲۹ ۱۱۳۰ ۱۱۳۱ ۱۱۳۲ ۱۱۳۳ ۱۱۳۴ ۱۱۳۵ ۱۱۳۶ ۱۱۳۷ ۱۱۳۸ ۱۱۳۹ ۱۱۴۰ ۱۱۴۱ ۱۱۴۲ ۱۱۴۳ ۱۱۴۴ ۱۱۴۵ ۱۱۴۶ ۱۱۴۷ ۱۱۴۸ ۱۱۴۹ ۱۱۵۰ ۱۱۵۱ ۱۱۵۲ ۱۱۵۳ ۱۱۵۴ ۱۱۵۵ ۱۱۵۶ ۱۱۵۷ ۱۱۵۸ ۱۱۵۹ ۱۱۶۰ ۱۱۶۱ ۱۱۶۲ ۱۱۶۳ ۱۱۶۴ ۱۱۶۵ ۱۱۶۶ ۱۱۶۷ ۱۱۶۸ ۱۱۶۹ ۱۱۷۰ ۱۱۷۱ ۱۱۷۲ ۱۱۷۳ ۱۱۷۴ ۱۱۷۵ ۱۱۷۶ ۱۱۷۷ ۱۱۷۸ ۱۱۷۹ ۱۱۸۰ ۱۱۸۱ ۱۱۸۲ ۱۱۸۳ ۱۱۸۴ ۱۱۸۵ ۱۱۸۶ ۱۱۸۷ ۱۱۸۸ ۱۱۸۹ ۱۱۹۰ ۱۱۹۱ ۱۱۹۲ ۱۱۹۳ ۱۱۹۴ ۱۱۹۵ ۱۱۹۶ ۱۱۹۷ ۱۱۹۸ ۱۱۹۹ ۱۲۰۰ ۱۲۰۱ ۱۲۰۲ ۱۲۰۳ ۱۲۰۴ ۱۲۰۵ ۱۲۰۶ ۱۲۰۷ ۱۲۰۸ ۱۲۰۹ ۱۲۱۰ ۱۲۱۱ ۱۲۱۲ ۱۲۱۳ ۱۲۱۴ ۱۲۱۵ ۱۲۱۶ ۱۲۱۷ ۱۲۱۸ ۱۲۱۹ ۱۲۲۰ ۱۲۲۱ ۱۲۲۲ ۱۲۲۳ ۱۲۲۴ ۱۲۲۵ ۱۲۲۶ ۱۲۲۷ ۱۲۲۸ ۱۲۲۹ ۱۲۳۰ ۱۲۳۱ ۱۲۳۲ ۱۲۳۳ ۱۲۳۴ ۱۲۳۵ ۱۲۳۶ ۱۲۳۷ ۱۲۳۸ ۱۲۳۹ ۱۲۴۰ ۱۲۴۱ ۱۲۴۲ ۱۲۴۳ ۱۲۴۴ ۱۲۴۵ ۱۲۴۶ ۱۲۴۷ ۱۲۴۸ ۱۲۴۹ ۱۲۵۰ ۱۲۵۱ ۱۲۵۲ ۱۲۵۳ ۱۲۵۴ ۱۲۵۵ ۱۲۵۶ ۱۲۵۷ ۱۲۵۸ ۱۲۵۹ ۱۲۶۰ ۱۲۶۱ ۱۲۶۲ ۱۲۶۳ ۱۲۶۴ ۱۲۶۵ ۱۲۶۶ ۱۲۶۷ ۱۲۶۸ ۱۲۶۹ ۱۲۷۰ ۱۲۷۱ ۱۲۷۲ ۱۲۷۳ ۱۲۷۴ ۱۲۷۵ ۱۲۷۶ ۱۲۷۷ ۱۲۷۸ ۱۲۷۹ ۱۲۸۰ ۱۲۸۱ ۱۲۸۲ ۱۲۸۳ ۱۲۸۴ ۱۲۸۵ ۱۲۸۶ ۱۲۸۷ ۱۲۸۸ ۱۲۸۹ ۱۲۹۰ ۱۲۹۱ ۱۲۹۲ ۱۲۹۳ ۱۲۹۴ ۱۲۹۵ ۱۲۹۶ ۱۲۹۷ ۱۲۹۸ ۱۲۹۹ ۱۳۰۰ ۱۳۰۱ ۱۳۰۲ ۱۳۰۳ ۱۳۰۴ ۱۳۰۵ ۱۳۰۶ ۱۳۰۷ ۱۳۰۸ ۱۳۰۹ ۱۳۱۰ ۱۳۱۱ ۱۳۱۲ ۱۳۱۳ ۱۳۱۴ ۱۳۱۵ ۱۳۱۶ ۱۳۱۷ ۱۳۱۸ ۱۳۱۹ ۱۳۲۰ ۱۳۲۱ ۱۳۲۲ ۱۳۲۳ ۱۳۲۴ ۱۳۲۵ ۱۳۲۶ ۱۳۲۷ ۱۳۲۸ ۱۳۲۹ ۱۳۳۰ ۱۳۳۱ ۱۳۳۲ ۱۳۳۳ ۱۳۳۴ ۱۳۳۵ ۱۳۳۶ ۱۳۳۷ ۱۳۳۸ ۱۳۳۹ ۱۳۴۰ ۱۳۴۱ ۱۳۴۲ ۱۳۴۳ ۱۳۴۴ ۱۳۴۵ ۱۳۴۶ ۱۳۴۷ ۱۳۴۸ ۱۳۴۹ ۱۳۵۰ ۱۳۵۱ ۱۳۵۲ ۱۳۵۳ ۱۳۵۴ ۱۳۵۵ ۱۳۵۶ ۱۳۵۷ ۱۳۵۸ ۱۳۵۹ ۱۳۶۰ ۱۳۶۱ ۱۳۶۲ ۱۳۶۳ ۱۳۶۴ ۱۳۶۵ ۱۳۶۶ ۱۳۶۷ ۱۳۶۸ ۱۳۶۹ ۱۳۷۰ ۱۳۷۱ ۱۳۷۲ ۱۳۷۳ ۱۳۷۴ ۱۳۷۵ ۱۳۷۶ ۱۳۷۷ ۱۳۷۸ ۱۳۷۹ ۱۳۸۰ ۱۳۸۱ ۱۳۸۲ ۱۳۸۳ ۱۳۸۴ ۱۳۸۵ ۱۳۸۶ ۱۳۸۷ ۱۳۸۸ ۱۳۸۹ ۱۳۹۰ ۱۳۹۱ ۱۳۹۲ ۱۳۹۳ ۱۳۹۴ ۱۳۹۵ ۱۳۹۶ ۱۳۹۷ ۱۳۹۸ ۱۳۹۹ ۱۴۰۰ ۱۴۰۱ ۱۴۰۲ ۱۴۰۳ ۱۴۰۴ ۱۴۰۵ ۱۴۰۶ ۱۴۰۷ ۱۴۰۸ ۱۴۰۹ ۱۴۱۰ ۱۴۱۱ ۱۴۱۲ ۱۴۱۳ ۱۴۱۴ ۱۴۱۵ ۱۴۱۶ ۱۴۱۷ ۱۴۱۸ ۱۴۱۹ ۱۴۲۰ ۱۴۲۱ ۱۴۲۲ ۱۴۲۳ ۱۴۲۴ ۱۴۲۵ ۱۴۲۶ ۱۴۲۷ ۱۴۲۸ ۱۴۲۹ ۱۴۳۰ ۱۴۳۱ ۱۴۳۲ ۱۴۳۳ ۱۴۳۴ ۱۴۳۵ ۱۴۳۶ ۱۴۳۷ ۱۴۳۸ ۱۴۳۹ ۱۴۴۰ ۱۴۴۱ ۱۴۴۲ ۱۴۴۳ ۱۴۴۴ ۱۴۴۵ ۱۴۴۶ ۱۴۴۷ ۱۴۴۸ ۱۴۴۹ ۱۴۵۰ ۱۴۵۱ ۱۴۵۲ ۱۴۵۳ ۱۴۵۴ ۱۴۵۵ ۱۴۵۶ ۱۴۵۷ ۱۴۵۸ ۱۴۵۹ ۱۴۶۰ ۱۴۶۱ ۱۴۶۲ ۱۴۶۳ ۱۴۶۴ ۱۴۶۵ ۱۴۶۶ ۱۴۶۷ ۱۴۶۸ ۱۴۶۹ ۱۴۷۰ ۱۴۷۱ ۱۴۷۲ ۱۴۷۳ ۱۴۷۴ ۱۴۷۵ ۱۴۷۶ ۱۴۷۷ ۱۴۷۸ ۱۴۷۹ ۱۴۸۰ ۱۴۸۱ ۱۴۸۲ ۱۴۸۳ ۱۴۸۴ ۱۴۸۵ ۱۴۸۶ ۱۴۸۷ ۱۴۸۸ ۱۴۸۹ ۱۴۹۰ ۱۴۹۱ ۱۴۹۲ ۱۴۹۳ ۱۴۹۴ ۱۴۹۵ ۱۴۹۶ ۱۴۹۷ ۱۴۹۸ ۱۴۹۹ ۱۵۰۰ ۱۵۰۱ ۱۵۰۲ ۱۵۰۳ ۱۵۰۴ ۱۵۰۵ ۱۵۰۶ ۱۵۰۷ ۱۵۰۸ ۱۵۰۹ ۱۵۱۰ ۱۵۱۱ ۱۵۱۲ ۱۵۱۳ ۱۵۱۴ ۱۵۱۵ ۱۵۱۶ ۱۵۱۷ ۱۵۱۸ ۱۵۱۹ ۱۵۲۰ ۱۵۲۱ ۱۵۲۲ ۱۵۲۳ ۱۵۲۴ ۱۵۲۵ ۱۵۲۶ ۱۵۲۷ ۱۵۲۸ ۱۵۲۹ ۱۵۳۰ ۱۵۳۱ ۱۵۳۲ ۱۵۳۳ ۱۵۳۴ ۱۵۳۵ ۱۵۳۶ ۱۵۳۷ ۱۵۳۸ ۱۵۳۹ ۱۵۴۰ ۱۵۴۱ ۱۵۴۲ ۱۵۴۳ ۱۵۴۴ ۱۵۴۵ ۱۵۴۶ ۱۵۴۷ ۱۵۴۸ ۱۵۴۹ ۱۵۵۰ ۱۵۵۱ ۱۵۵۲ ۱۵۵۳ ۱۵۵۴ ۱۵۵۵ ۱۵۵۶ ۱۵۵۷ ۱۵۵۸ ۱۵۵۹ ۱۵۶۰ ۱۵۶۱ ۱۵۶۲ ۱۵۶۳ ۱۵۶۴ ۱۵۶۵ ۱۵۶۶ ۱۵۶۷ ۱۵۶۸ ۱۵۶۹ ۱۵۷۰ ۱۵۷۱ ۱۵۷۲ ۱۵۷۳ ۱۵۷۴ ۱۵۷۵ ۱۵۷۶ ۱۵۷۷ ۱۵۷۸ ۱۵۷۹ ۱۵۸۰ ۱۵۸۱ ۱۵۸۲ ۱۵۸۳ ۱۵۸۴ ۱۵۸۵ ۱۵۸۶ ۱۵۸

ایک اشکال اور اس کا جواب

البتہ یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ عام طور پر فقہاء حنفیہ یہ لکھتے ہیں کہ واجب وہ مامور بہ

ہوتا ہے جو یا قطعی الثبوت نہ ہو یا قطعی الدلالة نہ ہو، اور جو مامور بہ قطعی الثبوت بھی ہو اور قطعی الدلالة بھی ہو وہ فرض ہوتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ فرض اور واجب کی یہ تفریق ہمارے لحاظ سے درست ہو لیکن صحابہ کرامؓ کے لحاظ سے ہر مامور بہ فرض ہونا چاہئے کیونکہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست تمام مامورات کا حکم سنا، لہذا تمام مامورات ان کے لحاظ سے قطعی الثبوت ہیں، لہذا تعدیل ارکان بھی صحابہ کرامؓ کے نزدیک فرض ہونی چاہئے تھی نہ کہ واجب پھر انہوں نے اس پر واجب کا حکم کیسے لگایا؟

اس اعتراض کا جواب علامہ بحر العلومؒ نے ”مسائل الأركان“ میں دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حنفیہ کے نزدیک واجب کا ثبوت دو طریقے سے ہوتا ہے، بعض مرتبہ تو واجب اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ مامور بہ قطعی الثبوت نہیں ہوتا اس کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہے کہ وہ صرف ہمارے لئے واجب ہے اور صحابہ کرامؓ جن کو وہ حکم قطعی الثبوت طریقہ سے پہنچا ان کے لئے واجب نہیں بلکہ فرض ہے، لیکن واجب کی دوسری قسم یہ ہے کہ اس میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی تصریح فرمادی کہ اس کا ترک مبطل عمل نہیں بلکہ منقوص عمل ہے۔ اس قسم کے واجب میں ہمارے اور صحابہ کرامؓ کے درمیان کوئی فرق نہیں، وہ صحابہ کے حق میں بھی واجب تھا اور ہمارے حق میں بھی واجب ہے، تعدیل ارکان اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔ واللہ اعلم

بہر حال تعدیل ارکان کی فرضیت و وجوب کے سلسلہ میں ائمہ ثلاثہ اور امام ابوحنیفہؒ کا یہ اختلاف بنیادی حکم اور عمل کے اعتبار سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ نماز ہر ایک کے نزدیک واجب الاعدادہ رہتی ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ

منفرد کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ تسمیع اور تحمید دونوں کرے گا نیز مقتدی کے بارے میں بھی اتفاق ہے کہ وہ صرف تحمید کرے گا، البتہ امام کے بارے میں اختلاف ہے، شافعیہ امام اسحاقؒ اور ابن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ بھی منفرد کی طرح تسمیع و تحمید دونوں کو جمع کرے گا۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور مشہور روایت کے مطابق امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف تسمیع کرے گا۔

شافعیہ کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیثِ باب سے ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رفع رأسه من الركوع قال سمع اللہ لمن حمدہ ربنا وذلک الحمد الخ“ حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب منہ آخر، اُمی من باب ما یقول الرجل اذا رفع رأسه من الركوع) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا وذلک الحمد الخ“ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی کے وظائف الگ الگ مقرر فرما کر تقسیم کر دی ہے اور تقسیم شرکت کے منافی ہے، اور حضرت علیؓ کی حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ وہ حالتِ انفراد پر محمول ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَدَيْنِ قَبْلَ الرُّكْبَتَيْنِ فِي السُّجُودِ

اکثر نسخوں میں ترجمہ الباب کے الفاظ یہی ہیں لیکن بعض نسخوں میں یہاں ”وضع الركبتين قبل اليدين“ مذکور ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ حدیثِ بائیں اسی صورت کا بیان ہے۔
یضع رکبتيہ قبل یديہ ”اس حدیث کے مطابق جمہور کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت گھٹنوں کو پہلے زمین پر رکھا جائے اور ہاتھوں کو بعد میں، چنانچہ جمہور کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو عضو زمین سے قریب تر ہو وہ زمین پر پہلے رکھا جائے ”ثم الاقرب فالاقرب“ چنانچہ ترکیب یہ ہوگی کہ پہلے گھٹنے زمین پر رکھے جائیں گے پھر ہاتھ پھر ناک پھر پیشانی اور اٹھتے وقت اس کے برعکس۔

البتہ امام مالکؒ کے نزدیک مستون یہ ہے کہ ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے زمین پر رکھا جائے۔ ان کا استدلال اگلے باب (باب آخر منہ) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث سے ہے۔ ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: یعمد احدکم فی برك فی صلوٰتہ بشی الجمل“ اس میں ”یعمد“ سے پہلے ہمزہ استفہام انکاری محذوف ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ نماز میں اونٹ کی طرح نہ بیٹھنا چاہئے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے گھٹنے پہلے زمین پر رکھنے کی نعت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت پہلے گھٹنے ہی زمین پر رکھتا ہے لہذا گھٹنوں کو پہلے زمین پر

ٹیکنا ناپسندیدہ ہوا۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث امام ترمذی کی تصریح کے مطابق ضعیف ہے کیونکہ محمد بن عبداللہ بن الحسن کا سماع ابوالزناد سے مشکوک ہے نیز اس حدیث کے ایک راوی جو دوسرے طریق میں آئے ہیں یعنی عبداللہ بن سعید المقبری، وہ ضعیف ہیں، دوسرے اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی اس سے جمہور ہی کا مسلک ثابت ہوتا ہے نہ کہ امام مالک کا، کیونکہ اونٹ بیٹھے وقت اپنے ہاتھوں کو پہلے زمین پر رکھتا ہے یہ اور بات ہے کہ اس کے ہاتھوں میں بھی گھٹنے ہوتے ہیں، لہذا اب اس ممانعت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہاتھ پہلے نہ رکھے جائیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السُّجُودِ عَلَى الْجُبْهَةِ وَالْأَنْفِ

کان اذا سجد امکن انفه وجبھته الارض اس بات پر اتفاق ہے کہ سجدہ سات اعضاء سے ہوتا ہے، یدین، رُکبتین، قدمین اور وجہ۔ پھر وجہ میں تفصیل ہے۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا مسنون ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کسی ایک پر اقتصار جائز ہے یا نہیں۔

امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک ان میں سے کسی ایک پر اقتصار درست نہیں بلکہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا واجب ہے۔

شافعیہ نیز اکثر مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک پیشانی کا ٹیکنا ضروری ہے اقتصار علی الانف جائز نہیں۔

امام ابو حنیفہ اور بعض مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ چہرہ کا جو حصہ بھی ہیئت تعظیم کے ساتھ زمین پر رکھ دیا جائے اس سے سجدہ ادا ہو جاتا ہے۔ ہیئت تعظیم کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اگر ہیئت سُخْرِیہ کے ساتھ چہرہ کا کوئی حصہ زمین پر رکھا جائے تو اس سے سجدہ ادا نہیں ہوگا، چنانچہ اگر صرف رخسار یا ٹھوڑی زمین پر رکھی جائے تو سجدہ نہ ہوگا۔ اس تشریح کے مطابق امام ابو حنیفہ کے نزدیک پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک پر اکتفا کرنے سے سجدہ ہو جائے گا لیکن یہ اقتصار علی احدہما امام صاحب کے نزدیک مکروہ ہے۔

بہر حال ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الانف جائز نہیں ہے۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جبہ اور انف دونوں

پر سجدہ کرنا ثابت ہے اور آپ سے اس کے خلاف کا ثبوت نہیں۔ جہاں تک شافعیہ و مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الجنبہ کے جواز کا تعلق ہے اس سلسلہ میں ان کا کہنا یہ ہے کہ حضرت عباسؓ کی روایت میں سات اعضاء پر سجدہ کا ذکر ہے کفین، رکتین، قدمین اور وجہ۔ سجدہ علی الوجہ پیشانی رکھنے سے متحقق ہو جائے گا لہذا اقتصار علی الجنبہ درست ہوگا لیکن اقتصار علی الانف درست نہ ہوگا کیونکہ صرف اس کے زمین پر لگانے سے سجدہ علی الوجہ متحقق نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں لفظ سجود کا امر آیا ہے اور لفظ ”سجود“ کے معنی ”وضع الوجہ علی الارض بسا لا ستخریۃ فیہ“ کے ہیں لہذا صرف ناک رکھ دینے یا صرف پیشانی رکھ دینے سے یہ مفہوم ادا ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ امام صاحبؒ کا قول قدیم ہے ورنہ امام صاحبؒ سے قبل میں امام مالکؒ اور صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور یہی قول مفتیؒ یہ بھی ہے کہ اقتصار علی الجنبہ سے تو نماز ہو جائے گی لیکن اقتصار علی الانف سے نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم

کیفیت وضع الیدین فی السجود:

وضع یدیه حد و منکبہ۔ اس بارے میں بعض روایات میں ”وضع یدیه حد اذنیہ بعض میں کانت یدیاہ حیا لاذنیہ“ بعض میں ”سجدین

۱۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۵۹) باب ماجاء فی السجود علی سبعة اعضاء۔ ۱۲

۲۔ دل علی مشروعیۃ وضع الیدین حد اذ المنکبین والیہ ذهب الشافعی کہا ذکرہ النووی فی شرح مسلم وعند الامام ابی حنیفۃ السنۃ فی السجود وضع الوجہ بین الکفین و یلفظ اخر وضع الیدین حد اذ الاذنین وهو مذہب احمد کما فی المغنی (ہکذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۳۵ و ۳۶) مرتب عفی عنہ

۳۔ عند اسحاق فی مسندہ (کذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۳۶) ۱۲ مرتب

۴۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۵) باب وضع الیدین فی السجود این ینبغی ان یکون۔ م

۵۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۳) باب وضع ید الیمنی علی الیسری بعد تکبیرۃ الاحرام تحت صدرہ فوق سترتہ و وضعہما فی السجود علی الارض حد و منکبہ۔ م

کفّیہ " اور بعض میں " اذ اسجد وضع وجهہ بین کفّیہ " آیا ہے۔ تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ ہاتھوں کا وہ حصہ جو کلائی سے متصل ہے اسے منکبین کے مقابل رکھا جائے اور بقیہ حصہ کو اذنین اور وجہ کے مقابل، اس طرح تمام روایات اپنے اپنے محمل پر فٹ ہو جائیں گی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْإِقْعَاءِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ

لَا تَقَعُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ " اقعار کی دو تفسیریں کی گئی ہیں ایک یہ کہ آدمی الٹنیں پر بیٹھے اور اپنے پاؤں کو اس طرح کھڑا کرے کہ گھٹنے شانوں کے مقابل آجائیں اور اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر ٹیک لے۔ اس معنی کے لحاظ سے اقعار باتفاق مکروہ ہے۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ دونوں پاؤں کو پنچوں کے بل کھڑا کر کے ایڑیوں پر بیٹھا جائے۔ اس دوسرے معنی کے لحاظ سے اقعار کے بارے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی علی الاطلاق مکروہ ہے البتہ امام شافعیؒ اس کو سجدتین کے درمیان سنت کہتے ہیں اور ان کے سنت کہنے کا مطلب یہ ہے کہ سجدتین کے درمیان دونوں طریقے مسنون ہیں افتراش بھی اور اقعار بھی۔ ان کا استدلال اگلے باب (باب فی رخصۃ فی الاقعاء) میں طاووسؒ کی روایت سے ہے " قلنا لابن عباسؓ فی الاقعاء علی القدمین قال ہی السنۃ فقلنا انما النزاع جفاء بالرجل؟ قال بل ہی سنۃ نبیکم، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ خطابؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے اس کو منسوخ کہا ہے چنانچہ مؤطا امام محمدؒ میں حضرت مغیرہ بن حکم سے مروی ہے فرماتے ہیں " رأیت ابن عمرؓ یجلس علی عقیبہ بین السجدة تین فی الصلوۃ فذکرت لہ فقال انما فعلتہ منذ اشدتکیت " اس سے معلوم ہوا کہ یہ عمل اصل میں تو خلاف سنت

۱ طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب وضع الیدین فی السجود اثنین ینبغی ان یکون ۱۲

۲ " لا تقع " بضم التاء وسکون القاف صیغۃ النہی من افعال ۱۲ مرتب

۳ (ص ۱۱۳) باب الجلوس فی الصلوۃ وانظر المؤطا للإمام مالک بتغیر فی اللفظ (ک) العمل

فی الجلوس فی الصلوۃ ۱۳ مرتب

تھا لیکن حضرت ابن عمرؓ نے مرض کے عذر کی بنا پر ایسا کیا تھا، اور حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ ابن عباس کے مقابلہ احفظ السنۃ ہیں۔

خود جمہور کی دلیل حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو آپ نے حضرت علیؓ سے ارشاد فرمایا ”لَا تَقْعُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ“ لیکن امام ترمذیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کا مدار حارث اغور پر ہے جو ضعیف ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دوسری متعدد روایات سے مؤید ہے جن میں سے بعض صحیح اور حسن بھی ہیں خصوصیت سے ان میں سے ایک روایت مستدرک حاکم کی ہے جو بلاشبہ صحیح ہے ”نہانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الاقعاء فی الصلوۃ“

اس کے علاوہ یہ حدیث تعامل صحابہؓ سے بھی مؤید ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت ابن عباسؓ کے سوا کوئی بھی اقرار کا قائل نہیں ہے اور ان کے قول میں بھی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ سنت سے مراد حالت عذر کی سنت ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا يَقُولُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ

كَانَ يَقُولُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ : اللَّهُمَّ اغْضُ لِي وَارْحَمْنِي وَلَجَبْرَتِي وَاهْدِنِي وَارْزُقْنِي ” شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سجدتین کے درمیان یہ ذکر فرائض و نوافل دونوں میں مسنون ہے جبکہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک فرائض میں کوئی ذکر مسنون نہیں، حدیث باب کو احناف و مالکیہ نے تطوع پر محمول کیا ہے۔

البتہ بعض حنفیہ نے فرائض میں بھی اس ذکر کو پڑھنا بہتر قرار دیا ہے چنانچہ قاضی ثنوار اللہ پانی پتی نے ”مالا ید منہ“ میں اسی کو بہتر قرار دیا ہے، نیز حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میری رائے میں اختلاف سے بچنے کے لئے اس کا پڑھنا بہتر ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز تو ہے ہی صرف سنیت میں کلام ہے لہذا سجدتین کے درمیان اعتدال اور اطمینان کا یقین حاصل کرنے کے لئے اس کا پڑھنا ہی مناسب ہے ”وَبِالْاِخْتِصَارِ فِي هَذَا الْعَصْرِ الَّذِي قَلَّمَا يَعْتَنِي فِيهِ بِالْاِطْمِئْنَانِ فِي الْمَجْلَسَةِ“

بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِمَادِ فِي السُّجُودِ

اشتكى اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الى النبي صلى الله عليه وسلم مشقة السجود عليهم اذا انقضوا " یعنی ہم جب اپنے ہاتھوں کو پہلو سے دور رکھیں اور کہنیوں کو زمین سے بلند رکھیں تو سجدہ طویلہ کی صورت میں اس میں مشقت ہو جاتی ہے ۔
فقال استعينوا بالتركيب " مطلب یہ ہے کہ جب تھک جاؤ تو کہنیاں گھٹنوں سے ملا کر استراحت کر لو ۔

ترمذی کے موجودہ نسخوں میں ترجمہ الباب اور روایت اسی طرح ہے جس کی تشریح کی گئی البتہ بعض قدیم نسخوں میں ترجمہ الباب اس طرح قائم کیا گیا ہے " باب ما جاء في الاعتماد اذا قام من السجود " اور روایت میں " اذا انقضوا " کے الفاظ بھی نہیں ہیں ۔ اس صورت میں اس حدیث کا تعلق سجدہ سے نہیں بلکہ رفع من السجود کے وقت سے ہے اور مشقت کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایسی صورت میں گھٹنوں سے مدد لے لیا کرو یعنی ہاتھوں سے گھٹنوں پر زور دیکر کھڑے ہو جایا کرو ۔ لیکن موجودہ نسخوں کا ترجمہ الباب اور اسی کی روایت زیادہ راجح ہے ، اول تو اس لئے کہ صحیح روایات میں " اذا انقضوا " کے الفاظ موجود ہیں کما عند ابی داؤد ، دوسرے اگر یہ لفظ موجود نہ ہو تب بھی " مشقة السجود " کے الفاظ دلالت کر رہے ہیں کہ سوال ہیئت سجدہ سے متعلق تھا نہ کہ رفع من السجود سے ۔ واللہ اعلم ۔

بَابُ كَيْفِ النَّهْضِ مِنَ السُّجُودِ

فكان اذا كان في وتر من صلواته لم ينهض حتى يستوي جالساً " اس باب سے امام ترمذی کا مقصود جلسۂ استراحت کو ثابت کرنا ہے ۔ حدیث باب جلسۂ استراحت کی اصل اور اس کے ثبوت میں واحد حدیث ہے ۔ چنانچہ اس سے استدلال کر کے امام شافعی پہلی اور تیسری رکعت میں سجدہ سے فراغت کے بعد جلسۂ استراحت کو مسنون قرار دیتے ہیں ۔

۱۰ (ج ۱ ص ۱۳۰) باب السخنة في ذلك (بعد بآ صفة السجود) لكن وقع في رواية ابی داؤد " اذا انقضوا " من " انفعال " لا " اذا انقضوا " من تفعل ۱۲ مرتب عن

اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک جلسۂ استراحت مسنون نہیں اس کے بجائے سیدھا کھڑا ہو جانا افضل ہے، البتہ حنفیہ کی کتابوں میں یہ تصریح موجود ہے کہ یہ عمل جائز ہے چنانچہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پہلی اور تیسری رکعت میں جلسۂ استراحت کی مقدار بیٹھ جائے تو اس پر سجدہ سہو واجب نہیں۔

امام احمد بھی اصح قول کے مطابق حنفیہ کے ساتھ ہیں۔ بعض حضرات نے اگرچہ یہ کہا ہے کہ انہوں نے آخر میں امام شافعیؒ کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا لیکن اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ ان کا یہ رجوع عدم جواز سے جواز کی طرف تھا نہ کہ جواز سے سنیت کی طرف۔ بہر حال جلسۂ استراحت کے مسئلہ میں جمہور ایک طرف ہیں اور امام شافعیؒ ایک طرف۔

جمہور کا استدلال صحیح بخاری میں مسی فی الصلوۃ کی حدیث سے ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت غلام بن رافعؓ کو نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے سجدہ کی تعلیم کے بعد فرمایا ”ثم ارفع حتی تستوی قائمًا ثم افعل ذلك في صلوٰتک کلّھا“ اس میں آپؐ نے دوسرے سجدہ کے بعد نماز کی ہر رکعت میں سیدھا کھڑا ہونے کا حکم دیا اور بیٹھنے کا ذکر نہیں فرمایا، تعدۃ اولیٰ اور تعدۃ اخیرہ والی رکعتوں کو خارج کرنے کے بعد ظاہر ہے یہ حکم پہلی اور تیسری رکعت پر ہی لگے گا۔

اس حدیث کو امام بخاریؒ نے ایک دوسرے طریق سے بھی روایت کیا ہے اس میں ”حتی تستوی قائمًا“ کے بجائے ”حتی تطمئن جالسًا“ کے الفاظ آتے ہیں، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے اقرار کیا ہے کہ یہ کسی راوی کا وہم ہے اور صحیح روایت ”حتی تستوی قائمًا“ ہی ہے نیز امام بخاریؒ کا صنیع اسی کی تائید کرتا ہے۔

۱۔ (ج ۲ ص ۹۸۶) کتاب الایمان والنذور باب اذا حنت ناسیا فی الایمان ۱۲

۲۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۲۴) کتاب الاستیذان، باب من ردّ فقال علیک السلام

۳۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۱)

۴۔ اس لئے کہ ”حتی تطمئن جالسًا“ والی روایت تخریج کرنے کے بعد امام بخاریؒ فرماتے ہیں ”و

قال ابواسامة فی الاخير حتی تستوی قائمًا“ مرتب عنہ۔

جہور کا اپنے مسلک پر دوسرا استدلال اگلے باب (باب منہ ایضاً) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینہض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ“ لیکن اس حدیث کی سند پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں خالد بن الیاس ضعیف ہے چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”وخالد بن الیاس ضعیف عند اہل الحدیث“۔

شیخ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ حدیث ضعیف ہونے کے باوجود تعامل صحابہ کرامؓ سے مؤید ہے اس لئے قابل قبول ہے، چنانچہ مصنفؒ ابن ابی شیبہؒ میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ”عن عبد الرحمن بن زید قال کان عبد اللہ ینہض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ“ اور یہی مضمون ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے اور امام شعبیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے ”ات عمر وعلیا واصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا ینہضون فی الصلوۃ علی صدور اقدامہم“ نیز حضرت نعمان بن عیاشؒ کا یہ قول بھی ابن ابی شیبہؒ نے نقل کیا ہے ”ادرکت غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکان اذا رفع رأسہ من السجدة فی اول رکعة والثالثة قام کما ہولم مجلس“ اور یہی مضمون مصنفؒ عبد الرزاقؒ میں حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔ ان تمام حضرات صحابہؓ کے عمل سے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مؤید ہو جاتی ہے۔ اور یہ تمام حضرات وہ ہیں جو مالک بن انحورث کے مقابلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ کی صحبت سے زیادہ مستفید ہوئے۔

جہاں تک حضرت مالک بن حورث کی روایت باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ بیان جواز یا محال غدر پر محمول ہے، یہ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آخری عمر میں متبہن ہو گئے تھے، ہو سکتا ہے کہ یہ اسی زمانہ کا واقعہ ہو ورنہ اگر یہ سنت صلوۃ ہوتی تو ہرگز صحابہ کرامؓ اسے نہ چھوڑتے۔ واللہ اعلم

۱۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۴) من کان ینہض علی صدور قدمیہ۔ اور مصنف عبد الرزاق میں یہ اثر عبد الرحمن بن زیدؒ کی روایت سے اس طرح مروی مقت عبد اللہ بن مسعودؓ فی الصلوۃ فرأیتہ ینہض فی المجلس قال ینہض علی صدور قدمیہ فی الركعة الاولى والثالثة (ج ۲ ص ۱۷۸ و ۱۷۹) رقم ۲۹۶۶، باب کیف ینہض من السجدة الآخرة من الركعة الاولى والثانية ۲۴ تب ۳۵ حوالہ بالا ۱۲

۲۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۵) من کان یقول اذا رفعت رأسک من السجدة الثانية فی الركعة الاولى فلا تجلس ۳۵ (ج ۲ ص ۱۷۹) رقم ۲۹۶۸ باب کیف ینہض من السجدة الآخرة ومن الركعة الاولى والثانية ۲۴ تب ۳۵ حوالہ بالا ۱۲

بَابُ مَا جَاءَ فِي الشَّهَدِ

تشہد کے الفاظ چوبیس صحابہ کرام سے مروی ہیں اور ان سب کے الفاظ میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے، اس پر اتفاق ہے کہ ان میں سے جو صیغہ بھی پڑھ لیا جائے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

حنفیہ وحنابلہ نے حضرت ابن مسعودؓ کے معروف تشہد کو ترجیح دی ہے جو حدیث باب میں مذکور ہے ”عن عبد الله بن مسعود قال : علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قعدنا في الركعتين ان نقول «التحيات لله والصلوات والطيبات الحمد»“

امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروقؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے التحيات لله الناكيات لله الطيبات الصلوات لله السلام عليك الحمد (والباقي كتشهد ابن مسعودؓ)

امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو اگلے باب (باب منه ايضاً) میں مروی ہے ”قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا القرآن فكان يقول التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا الحمد (والباقي كتشهد ابن مسعودؓ)“

تشہد ابن مسعودؓ کی وجہ ترجیح | ① حضرت ابن مسعودؓ کی روایت صحیح مافی الباہرہ کما صرح بہ الترمذی ۔

② یہ ان معدودے چند روایات میں سے ہے جو تمام صحاح ستہ میں مروی ہیں اور کمال یہ ہے کہ اس تشہد کے الفاظ میں کہیں نہ ہو اختلاف نہیں، جبکہ دوسرے تمام تشہد کے الفاظ میں اختلاف موجود ہے وذلك تادرجداً ۔

۱۔ عن عبد الرحمن بن القاري انه سمع عمر بن الخطاب وهو على المنابر يعلم الناس التشهد يقول : قولوا التحيات لله الناكيات الحمد . مؤطاً امام مالک (ص ۷۲) ،
التشهد في الصلوة ۱۲ مرتب عفی عنه

۲۔ انظر صحيح البخاري (ج ۱ ص ۱۱۵) باب التشهد في الآخرة ، وصحيح مسلم (۱۷۳/۲) باب التشهد في الصلوة ، وسنن النسائي (ج ۱ ص ۱۷۴) كيف التشهد الاول ، وسنن أبي داود (ج ۱ ص ۱۳۹) باب التشهد ، وسنن ابن ماجه (ص ۶۴) باب ما جاء في التشهد ۱۲ مرتب عفی عنه

۳) اس میں حضرت ابن مسعودؓ نے تصریح کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اس تشہد کی تعلیم میرا ہاتھ پکڑ کر دی تھی جو شدتِ اہتمام پر دل ہے بلکہ یہ روایت مسلسل باخذا لید بھی ہے۔

۴) امام محمدؒ نے مؤطا میں لکھا ہے کہ ”کان عبد اللہ بن مسعودؓ یکرہ ان یناد فیہ حرف او ینقص منہ حرف“ اس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے اس تشہد کو کتنے اہتمام سے یاد کیا تھا اور ان کی نظروں میں اس کی کتنی اہمیت تھی۔

۵) اس کا ثبوت صیغہ امر کے ساتھ ہوا ہے چنانچہ احادیث میں اس کے لئے ”فلیقل“ ”قولوا“ اور ”فقولوا“ کے الفاظ آئے ہیں ”بخلاف غیرہ فانہ مجتہد حکایۃ“ ان کے علاوہ بھی بہت سی وجوہ ترحیح موجود ہیں جن کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں۔

التحیات لله والصلوات والطیبات“ حنفیہ کی کتب فقہ میں یہ معروف ہے کہ یہ جملہ معراج کے وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا، اور السلام علیک ایتھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ“ اللہ تعالیٰ کا جواب تھا جس کے جواب میں آپؐ نے ”السلام علینا الھم“ فرمایا اور اسی موقع پر حضرت جبریل علیہ السلام نے اشہد ان لا الہ الا اللہ الھم کہا، گویا یہ ایک طرح کا مکالمہ تھا جو شب معراج میں ہوا۔ لیکن اس واقعہ کی سند کی تحقیق نہیں ہو سکی، البتہ علامہ ابن نجیمؒ نے فرمایا کہ مصلیٰ کو نماز میں ان الفاظ کی ادائیگی کے وقت اس مکالمہ کا تصور نہ کرنا چاہئے

۱۔ کما فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۱۷۴) باب التَّشْهَدُ فی الصَّلَاةِ ”عَلَّمَنی رَسولُ اللّٰهِ صلی اللّٰہ علیہ وسلم التَّشْهَدَ کَفی بَیْنِ کَفیہ کَمَا یَعْلَمُنِ السُّورَةُ مِنَ الْقُرْآنِ الھم“ ۱۳ مرتب عفی عنہ

۲۔ کما صرح العلامة البنوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۹۱) ۱۲ م

۳۔ (ص ۱۱۱) باب التَّشْهَدُ فی الصَّلَاةِ۔ ۱۲ م

۴۔ کما فی روایۃ أبی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۹) باب التَّشْهَد۔ ۱۲ م

۵۔ کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۷۳) باب کیف التَّشْهَدُ الاوَّل۔ ۱۲ م

۶۔ حوالہ بالا

۷۔ من شاء فلیطالع معارف السنن (ج ۳ ص ۹۰ الی ۹۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۸۔ حکاہ علی القاری عن ابن عبد الملک فی المرقاة (ج ۱ ص ۵۵۶) کذا نقل فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۲)

بلکہ یہ تصور کرنا چاہئے کہ وہ اپنی طرف سے یہ باتیں کہہ رہا ہے گو یا مُصلیٰ کو ان الفاظ کی ادائیگی بطور انشاء کرنی چاہئے۔

السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ ” روایات کی بھاری تعداد میں یہ جملہ اسی طرح منقول ہے لیکن ایک روایت میں حضرت ابن مسعودؓ تشہد بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں ” وَهُوَ (ای ہذا) التَّشَهُّدُ حِينَ مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (بین ظہراً نیناً فلما قبض قلنا السلام علی النبی“

اس کی بناء پر بعض اہل ظاہر نے یہ کہہ دیا کہ صیغہ خطاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے منسوخ ہے، لیکن محققین نے اس کی تردید کی ہوا ہے کہ یہ روایت اگر صحیح بھی ہو تب بھی ان روایات کثیرہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی جن میں صیغہ خطاب وارد ہوا ہے نیز صحابہ کرامؓ کا تعامل بھی صیغہ خطاب ہی پر ہے لہذا محض ایک روایت کی بناء پر تو اتر کو نہیں چھوڑا جاسکتا، بعض حضرات نے فرمایا کہ اس روایت میں مجاہد اور ان کے امثال سے غلطی ہوئی ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے کسی ایک موقع پر غائب کا صیغہ استعمال کیا ہو اور اس سے بیان جو از مقصود ہو۔ بہر حال تشہد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر خطاب کے صیغہ کے ساتھ سلام بھیجا جانا یا واقعہ معراج کی یاد کے طور پر ہے یا یہ آپ کی خصوصیت ہے واللہ اعلم۔

بَابُ كَيْفِ الْجُلُوسِ فِي التَّشَهُّدِ

قعدہ کی دو ہیئتیں احادیث سے ثابت ہیں۔ ایک ”افتراش“ یعنی بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جانا اور دائیں پاؤں کو کھڑا کر لینا، اور دوسرے ”تورک“ یعنی بائیں کو لہے پر بیٹھ جانا اور دونوں پاؤں دائیں جانب باہر نکال لینا جیسا کہ حنفی عورتیں بیٹھتی ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک مرد کے لئے قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ دونوں میں افتراش افضل ہے، جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک دونوں میں تورک افضل ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک جس قعدہ

لہ اخرجہ ابن ابی شیبہ بہذا الطريق ”حدّ ثنا ابو نعیم قال حدّ ثنا سیف ابن ابی سلیمان قال سمعت مجاہداً یقول حدّ ثنی عبد اللہ بن سنجہ قال سمعت ابن مسعودؓ یقول ”علمنی ائمہ“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۹۲) فی التَّشَهُّدِ فی الصَّلَاةِ کَیْفَ هُوَ بِمِ

کے بعد سلام ہو اس میں تو رک اور جس قعدہ کے بعد سلام نہ ہو اس میں افراش افضل ہے، اور امام احمد کے نزدیک ثنائی یعنی دو رکعت والی نماز میں افراش افضل ہے اور رباعی نماز کے صرف قعدہ اخیرہ میں تو رک افضل ہے۔

افضلیت تو رک کے قائلین کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو حمید ساعدی کی روایت سے ہے، اس کے آخری الفاظ یہ ہیں ”حتی کانت الساکعة التي تنقضي فيها صلوة اخر رجله اليسرى وقعد على شقه متوسكا ثم سلم“

اس کا جواب دیتے ہوئے امام طحاوی نے اس کی سند پر بھی کلام کیا ہے اور اسے ضعیف قرار دیا ہے لیکن یہ جواب درست نہیں، کیونکہ یہی روایت صحیح بخاری میں بھی آئی ہے اور اعتراض کی ان تمام وجوہ سے خالی ہونے کی بنا پر جو امام طحاوی نے بیان کی ہیں قابل استدلال ہے، لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ یا تو حالت عذر پر محمول ہے یا بیان جواز پر اور اختلاف چونکہ محض افضلیت میں ہے اس لئے بیان جواز کچھ بعید نہیں البتہ عورت کے لئے تو رک اس لئے افضل قرار دیا گیا ہے کہ اس میں ستر زیادہ ہے۔

خود حنفیہ کا استدلال حضرت ائل بن حجرؒ کی حدیث باب سے ہوتا ہے ”قدمت المدينة قلت لأنظر إلى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جلس يعني للتشهد افترش رجله اليسرى وضع يده اليسرى على فخذه اليسرى ونصب رجله اليمنى“ امام ترمذی اس روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”هذا حديث حسن صحيح والعمل عليه عند أكثر أهل العلم وهو قول سفيان الثوري وابن المبارك وأهل الكوفة“

شافعیہ اس حدیث کو قعدہ اولیٰ پر محمول کرتے ہیں لیکن یہ تاویل عجیب ہے کیونکہ اس میں حضرت وائل کا فرمان ”لأنظر إلى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم“ آپ کی نماز کو اہتمام کے ساتھ دیکھنے پر دلالت کرتا ہے، لہذا اگر دونوں قدروں میں ہیئت کے اعتبار سے کچھ فرق ہوتا تو حضرت وائل اسے ضرور بیان فرماتے لہذا شافعیہ کی یہ جوابدہی مفید استدلال نہیں۔

۱ (ج ۱ ص ۶۴) باب ما جاء في وصف الصلوة ۱۲ م

۲ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۶ و ۱۲۷) باب صفة المجلس في الصلوة كيف هو ۱۲ م

۳ (ج ۱ ص ۱۱۴) باب سنة المجلس في التشهد - ۱۲ م

بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِشَارَةِ

”ورفع أصبعه التي تلى الألبهام يدعو بها“ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کی بناء پر جمہور سلف و خلف کا اتفاق ہے کہ اشارہ بالسبابہ مسنون اور اس کی سنیت پر بکثرت روایات شاہد ہیں۔ البتہ چونکہ حنفیہ کی ”ظاہر الروایۃ“ اور متون معتبرہ میں اشارہ بالسبابہ کا ذکر نہیں ملتا، نہ اثباتاً نہ نفیاً، اس کی بناء پر بعض متأخرین نے اشارہ بالسبابہ کو غیر مسنون قرار دے دیا بلکہ ”خلاصہ کیدانی“ میں اسے بدعت قرار دے دیا اور بعض حضرات نے تو انتہائی تشدد اور غلو سے کام لیا اور اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا ”مارا قول ابو حنیفہ باید، قول رسول کافی نیست (العیاذ باللہ)“

حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی مسنونیت میں ادنیٰ شک نہیں کیونکہ اس کی روایات حد شہرت کو پہنچی گئی ہیں، جہاں تک حنفیہ کی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں اشارہ بالسبابہ کے عدم ذکر کا تعلق ہو سو اس کی وجہ سے احادیث صحیحہ پر عمل کو ترک کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ عدم ذکر ہی تو ہے اور عدم ذکر عدم الشیء کو مستلزم نہیں ہوتا۔ نیز خود امام محمدؒ نے ”موطأ“ میں اشارہ بالسبابہ کی حدیث ذکر کی ہے اور فرمایا ہے ”قال محمد: وبصیح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نأخذ وهو قول أبي حنيفة“ اس تصریح کے بعد کسی قسم کے شبہ کی کیا گنجائش رہ جاتی ہے۔

رہی ”خلاصہ کیدانی“ والی بات سو وہ فقہ حنفی کی کوئی معتبر کتاب نہیں بلکہ اس کے مصنف بھی غیر معروف ہیں، علامہ شامیؒ ”شرح عقود درسم المفتی“ میں لکھتے ہیں کہ محض اس کتاب کو دیکھ کر فتویٰ دینا جائز نہیں۔

۱۔ چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”وفی الباب عن عبد اللہ بن النبی و نمیر الخزازی و ابی ہریرۃ و ابی حمید و وائل بن حبش“، علامہ بنوری نور اللہ مرقدہ نے اس موضوع سے متعلق ان حضرات صحابہؓ کے علاوہ حضرت سعد، حضرت نمیر الخزازی، حضرت عبد الرحمن بن ابی نعیر، حضرت اسامہ بن الحارث اور حضرت خفاف بن ایہام بن رحفۃ الغفاری کی احادیث بھی مختلف کتب حدیث کے حوالہ سے پہنچ

”معارف السنن“ میں ذکر کی ہیں من شاء فلیراجع ولیطالع (ج ۳ من ص ۱۰۳ الی ص ۱۰۵) ۲۔ (ص ۱۰۸ و ۱۰۹) باب العیث بالحصن فی الصلوۃ وما یکف من تسویۃ ۱۲ مرتب ۳۔ وقال الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱): (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی جلالت قدر اور علو شان کے باوجود اس مسئلہ میں ان کی تائید نہیں کی جاسکتی ”لات المحق أن المحق ليس معه في هذه المسئلة“ چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہیئت اشارہ کے بارے میں روایات میں جو اختلاف ہے اسے اضطراب نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اضطراب اس وقت ہوتا ہے جبکہ حدیث ایک ہی ہو اور اس کے الفاظ میں کوئی ناقابل تطبیق اختلاف پایا جاتا ہو، اور یہاں یہ صورت نہیں کیونکہ یہ اختلاف ایک حدیث کے الفاظ کا اختلاف نہیں بلکہ متعدد صحابہ کرام کی روایات کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کی بنا پر تمام روایات کی اس قدر مشترک کو رد نہیں کیا جاسکتا کہ اشارہ فی التشہد مسنون ہے جبکہ اس قدر مشترک کا ثبوت بھی شہرت کے ساتھ ہے، علاوہ ازیں اس کی سنیّت پر اجماع بھی ہے۔ پھر جہاں تک اس کی مختلف ہیئتوں کا تعلق ہے وہ درحقیقت واقعات و زمانہ کا اختلاف ہے کہ کبھی آپؐ نے ایک ہیئت سے اشارہ فرمایا اور کبھی دوسری ہیئت سے، اس اختلاف کو محدثین کی اصطلاح کے مطابق اضطراب نہیں کہا جاسکتا، اور اشارہ کی جو ہیئیں احادیث میں ثابت ہیں ان میں سے ہر ایک پر عمل کرنا جائز ہے لیکن ہمارے نزدیک ترجیح اس کو حاصل ہے کہ ابہام اور وسطیٰ سے ایک حلقہ بنا کر سبابہ سے اشارہ کیا جائے فیرفعها عند النفی (ای لا الہ) ویضعها عند الاثبات (ای الا اللہ)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّسْلِيمِ فِي الصَّلَاةِ

”انہ کان یسلم عن یمینہ وعن یسارہ“ اس حدیث کی بنا پر حنفیہ شافعیہ حنابلہ اور جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ نماز میں مطلقاً امام و مقتدی اور منفرد پر دود و سلام واجب ہیں ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔ لیکن امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے، اور مقتدی تین سلام پھیرے، ایک

۱۔ قالہ شمس الائمۃ المحلوانی، حکاہ ابن الہمام فی الفتم (ج ۱ ص ۲۲۱) و زاد لیكون الرفع للنفی والوضع للاثبات اھ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۵۱) مرتب عنی عنہ۔

تلقاء الوجه (جواباً للامام) اور ایک ایک دائیں بائیں۔ امام مالکؒ کا استدلال اگلے باب (باب منه ایضاً) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسلم فی الصلوۃ تسلیمة واحدة تلقاء وجهہ ثم یمیل الی الشق الایمن شیئاً“

جہور اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں زہیر بن محمد موجود ہے اور ان کے بارے میں امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ان سے اہل شام منکر احادیث روایت کرتے ہیں اور یہ روایت بھی اہل شام ہی کی ہے لہذا قابل استدلال نہیں۔

البتہ امام مالکؒ کی ایک نسبت مضبوط دلیل سنن نسائی میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک طویل حدیث ہے اس میں سالم بن عبد اللہ اپنے والد حضرت ابن عمرؓ کی صلوۃ سفر کا قصہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”فصلی العشاء الآخرۃ ثم سلم واحدة تلقاء وجهہ ثم قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا حضر احدکم امر بنحشی فوترہ فلیصل هذه الصلوۃ“ اس کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ حالت عذر پر محمول ہے جیسا کہ روایت کا آخری جملہ بھی اس کی تائید کر رہا ہے۔ لیکن یہ جواب ان حضرات کے مسلک پر تو درست ہو سکتا ہے جو پہلے سلام کو واجب اور دوسرے کو سنت یا مستحب کہتے ہیں جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کی روایت شاذہ بھی یہی ہے اور محقق ابن ہمامؒ کا فتویٰ بھی اسی پر ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کی روایت مشہورہ یہ ہے کہ دونوں سلام واجب ہیں۔ اس صورت میں یہ جواب صحیح نہ ہوگا۔ چنانچہ علامہ عینیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرا سلام اس قدر آہستہ کہا ہو کہ بعض حضرات اسے ایک ہی سلام سمجھ بیٹھے ہوں۔ نیز روایات کثیرہ کے مقابلے میں چند شاذ روایات کو ترجیح کیسے دی جاسکتی ہے، جبکہ امام طحاویؒ نے احادیث تسلیمتین میں صحابہ کرام سے نقل کی ہیں لہذا اس کو اثر کو چند ضعیف یا محتمل روایات کی بناء پر چھوڑنے کا کوئی سوال نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ حَذْفَ السَّلَامِ سُنَّةٌ

”حذف السلام سنۃ“ حذف سلام کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ ”درجۃ اللہ“

کی ”کا“ پر وقف کیا جائے یعنی اس کی حرکت کو ظاہر نہ کیا جائے۔
دوسرے یہ کہ اس کے حروف مدہ کو زیادہ نہ کھینچا جائے یہ دونوں تفسیریں یکے کے بعد دوسری
اور دونوں پر عمل کرنا چاہئے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ الصَّلَاةِ

افعال صلوٰۃ کو الگ الگ بیان کرنے کے بعد اس باب میں ان کو مجتمعاً بیان کرنا مقصود ہے
اس مقصد کے لئے اس باب میں امام ترمذیؒ نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں پہلی دو حدیثیں مسیٰ فی
الصلوٰۃ کے واقعہ پر مشتمل ہیں جن میں سے پہلی حضرت رفاعہ بن رافعؓ سے مروی ہے اور دوسری
حضرت ابو ہریرہؓ سے، جبکہ تیسری حدیث ابو حمید ساعدیؓ کی ہے اور فقہ کے بہت سے اتفاقی و
اختلافی مسائل پر مشتمل ہے۔

اذ جاء رجل کالدوی“ یہ خلا بن رافعؓ سے اور راوی حدیث رفاعہ بن رافع ان
کے بھائی ہیں، یہ دونوں حضرات بدرتین میں سے ہیں، اور ”کالدوی“ اس لئے کہا کہ نماز
پڑھنے کے انداز سے وہ بدوی معلوم ہو رہے تھے فی الواقعہ بدوی نہ تھے۔

فصلی فاخف صلوٰۃ“ غالباً یہ نماز تحیۃ المسجد تھی اور تخفیف صلوٰۃ سے مراد تحلیل
ارکان نہ کرنا ہے، چنانچہ ایک روایت میں ”لا یتم رکوعاً ولا سجوداً“ کے الفاظ اس
پر دال ہیں۔

فارجع“ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پہلی مرتبہ
ہی تعلیم کیوں نہیں دی؟ بار بار نماز کیوں لوٹوائی جبکہ آپ کو معلوم تھا کہ وہ نماز میں مکروہات
تحریمیہ کا ارتکاب کر رہے ہیں۔

علامہ ترمذیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جب پہلی بار نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ارجع
فصلی فانک لم تفعل“ فرمایا اس وقت حضرت خلاؓ کو چاہئے تھا کہ وہ اسی وقت اپنی
غلطی معلوم کرتے لیکن انہوں نے اپنی غلطی معلوم نہیں کی بلکہ کچھ کہے بغیر نماز لوٹانے کے لئے چلے
گئے، گویا عملاً اس بات کا اظہار کیا کہ نماز کا طریقہ مجھے معلوم ہے، آپ نے مناسب سمجھا کہ ان کے

عالم بالصلوٰۃ ہونے کے زعم کو توڑا جائے چنانچہ آپ نے ان کو اس وقت تک تعلیم نہیں دی جب تک کہ انہوں نے خود دریافت نہیں کر لیا۔ علامہ ابن الجوزیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ دیکھنا چاہتے تھے کہ ترک تعدیل حضرت خلافت سے اتفاقاً سرزد ہو گیا ہے یا یہ ان کی عادت ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا کہ یہ ان کی عادت ہے تو پھر آپ نے صحیح طریقہ بتلادیا گویا تین مرتبہ نماز پڑھوانا تقریرِ خطار کے لئے نہیں تھا بلکہ تحقیق خطار کے لئے تھا، نیز اس طریقہ میں مشقت زیادہ ہوئی اور مشقت کے بعد حاصل ہونے والا علم اوقع فی النفس ہوتا ہے۔

فصل فائدہ لم تصل " اس حدیث سے تعدیل ارکان کا مسئلہ متعلق ہے جو تفصیل کے ساتھ "باب ماجاء فیمن لا یقیم صلبہ فی الركوع والسجود" میں گزر چکا ہے۔ ثم تشهد فاقم ایضاً " عام طور سے تشہد کا مطلب اذان بتایا جاتا ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ منفرد کے لئے اذان زیادہ سے زیادہ مستحب ہے اور یہاں صیغہ امر استعمال کیا گیا ہے، اس لئے ملا علی قاریؒ نے اس کا مطلب یہ بتایا ہے کہ تشہد سے مراد وضو کے بعد شہادتین کا پڑھنا ہے اور اقامت سے مراد تکبیر نہیں بلکہ اقامتِ صلوٰۃ یعنی نماز پڑھنا ہے، لیکن یہ توجیہ تکلف سے خالی نہیں، خاص طور پر لفظ ایضاً اس کی تردید کر رہا ہے، اس لئے بظاہر پہلے ہی معنی مراد ہیں اور یہ حکم بحیثیت منفرد کے نہیں بلکہ بحیثیت ایک فرد جماعت کے دیا جا رہا ہے کہ نماز کا معروف طریقہ یہی ہے۔ واللہ اعلم۔

فإن کان معك قرآن فاقراء " حضرت ابو ہریرہؓ کی اگلی روایت میں "ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن" کے الفاظ آئے ہیں، ان دونوں الفاظ سے بعض حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قرأت فاتحہ فرض نہیں ورنہ آپؐ یہاں فاتحہ کا بطور خاص ذکر فرماتے۔ لیکن یہ استدلال دو وجہ سے درست نہیں۔ ایک تو اس لئے کہ اس روایت کے بعض طرق میں فاتحہ کا ذکر صراحتہً موجود ہے، دوسرے اس لئے کہ یہاں فاتحہ اور سورۃ دونوں مراد ہیں، کیونکہ فاتحہ اگرچہ فرض نہیں لیکن واجب ہونے کی حیثیت سے اس کا ترک مکروہ تحریمی اور موجب اعادہ ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہاں پر ایک واجب ہی کے ترک پر حضرت خلافت کو تنبیہ

لہ چنانچہ سند احمد کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "ثم اقرأ بأم القرآن ثم اقرأ بما شئت" انظر آثار السنن (ص ۱۱۴) باب الاعتدال والطمأنینۃ فی الركوع والسجود ۱۲ مرتب علی غنہ۔

فرما رہے ہیں، لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ خود نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے کسی واجب کو چھوڑ دیں۔
 لہذا صحیح یہی ہے کہ جن روایتوں میں فاتحہ کی تصریح نہیں وہاں بھی ”اقول ما تيسر معك من
 القرآن“ وغیرہ الفاظ کی مراد میں سورہ فاتحہ بھی شامل ہے اور جہاں تک سورہ فاتحہ کی علم
 فرضیت کا تعلق ہے اس کے دلائل اپنی جگہ مستقل ہیں۔

والا فاحمد الله وكبره وهالله“ یہ حکم باتفاق اس شخص کے لئے ہے جو کوشش
 کے باوجود قرأت پر قادر نہ ہو یا اسلام لانے کے بعد اسے تعلیم قرأت کا موقع نہ ملا ہو۔

وا فعل ذلك في صلواته كلها“ (فی الروایۃ الثانیۃ) اس سے امام شافعیؒ نے
 اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قرأت چاروں رکعات میں فرض ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک اولین
 میں قرأت فرض ہے اور آخرین میں مسنون یا مستحب۔

حنفیہ کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے ”اقول فی
 الأولیین وسبعم فی الآخریین“ ابن ابی شیبہؒ نے حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کے اس مفہوم کے
 آثار مختلف سندوں سے روایت کئے ہیں۔ ان میں سے اگرچہ بعض کے طرق میں انقطاع ہے لیکن علامہ
 عینیؒ نے ”عمدة القاری“ میں ان آثار کو صحیح سند کے ساتھ بھی روایت کیا ہے۔

وهو فی عشرة من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ (فی الروایۃ الثالثة) ،
 حضرت شاہ صاحبؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ جہلہ کسی راوی کا وہم ہے، لیکن اس سے مسئلہ کے ثبوت و
 عدم ثبوت پر کوئی بڑا فرق نہیں پڑتا۔

قوله وفتح اصابع رجلیه“ فتح (بالحاء المعجمة) کے لغوی معنی ہیں نرم کرنا اور
 یہاں مراد ہے نرمی کے ساتھ انگلیوں کو قبلہ رخ کر دینا اور یہی مسنون طریقہ ہے۔

حتی اذا قام من سجدتین کبر ورفع یدیه“ سجدتین سے مراد رکعتیں ہیں جیسا
 کہ امام ترمذیؒ نے بھی تصریح کی ہے اور اس موقع پر رفع یدین امام شافعیؒ کا بھی مسلک نہیں
 لہذا رفع یدین کے باب میں یہ حدیث ان کا مستدل نہیں بن سکتی۔

قال ابو عیسیٰ: هذا حدیث حسن صحیح“ امام ترمذیؒ نے اگرچہ اس روایت کی

تحسین و تصحیح کی ہے لیکن امام طحاویؒ اور بعض دوسرے محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے اور اسے معلول فترار دیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ محمد بن عمرو بن عطاء کا سماع حضرت ابو حمید ساعریؒ سے نہیں ہے نیز محمد بن عمرو کی ملاقات ابوقتادہ سے نہ ثابت ہے اور نہ اس کا امکان ہے۔ علاوہ ازیں اس میں عبد الحمید بن جعفر راوی ضعیف ہے، بعض دوسرے محدثین نے ان باتوں کی تردید کرتے ہوئے جوابات دینے کی کوشش کی ہے۔

پھر اس موقع پر فریقین کا کلام خاصا طویل ہے جسے نقل کرنے کی یہاں ضرورت نہیں کیونکہ نہ تو امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث کی تصحیح پر موقوف ہے نہ ہی حنفیہ کا جواب اس کی تضعیف پر۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ فِي الصُّبْرِ

یہاں سے چار ابواب مختلف نمازوں میں قراۃ کی مقدار مسنون سے متعلق ہیں، اس پر تفسیراً تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ فجر اور ظہر میں طوالت مفصل، عصر اور عشاء میں اوساط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل پڑھنا مسنون ہے اور اس میں اصل حضرت

۱۔ شرح معانی الآثار طبع المکتبۃ الرحیمیہ (ج ۱ ص ۱۲۶ و ص ۱۲۷) باب صفۃ الجلووس فی الصلوۃ کیف ہو ۱۲

۲۔ وأخرجه البخاری (فی صحیحہ) (ج ۱ ص ۱۱۴) باب مسنة الجلووس فی التشہد من طریق محمد بن عمرو بن حلوان عن محمد بن عمرو بن عطاء وليس فی سنده عبد الحمید بن جعفر وليس فی متنہ ذکر آبی قتادہ ولا ذکر عشرة من الصحابة ولا ذکر رفع اليدين عند الركوع ولجدة ولعبد الركتين وفيه وصف بالشول فقط الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۱۲۹) بتغير سير ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ الباب المذكور

(۲) فی القراۃ فی الظہر والعصر

(۳) فی القراۃ فی المغرب

(۴) فی القراۃ فی صلوۃ العشاء ۱۲ مرتب

عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا مکتوب ہے جو انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا، اس میں یہی تفصیل مذکور ہے، اس خط کے کئی حصے امام ترمذیؒ نے ان چار ابواب میں ذکر کئے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول بھی مجموعہ روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے البتہ کبھی اس کے خلاف بھی ثابت ہے مثلاً مغرب کی نماز میں سورہ طور سورہ مرسلات اور سورہ حم الدخان کا پڑھنا لیکن اس قسم کے واقعات بیان جواز پر محمول ہیں تاکہ لوگ کسی خاص سورہ کو واجب نہ سمجھ لیں۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب



۱۔ رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۰۳) باب ما یقرأ فی الصلوۃ، وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۵۸۔ ما یقرأ بہ فی المغرب) مختصراً ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب الجہر فی المغرب ۱۲

۳۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب القراءۃ فی المغرب ۱۲

۴۔ نسائی (ج ۱ ص ۱۵۴) القراءۃ فی المغرب بحم الدخان ۱۲

باب ماجاء فی القراءة خلف الامام

قرارت فاتحہ خلف الامام کا مسئلہ ابتداء سے مختلف فیہ اور معرکہ الارار رہا ہے ، اس مسئلہ کو نماز کے اختلافی مسائل میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس میں اختلاف افضلیت اور عدم افضلیت کا نہیں جواز و عدم جواز بلکہ وجوب و تحریم کا ہے ، چنانچہ اس مسئلہ پر قلمی اور زبانی مناظرات کا بازار گرم رہا ہے اور اس موضوع پر فریقین کی طرف سے اتنی تصانیف لکھی گئی ہیں جن سے ایک پورا کتب خانہ تیار ہو سکتا ہے ۔

ہمارے علم میں اس موضوع پر سب سے پہلی مستقل کتاب امام بخاریؒ نے ”جزء القراءة خلف الامام“ کے نام سے لکھی ہے اور ان کے بعد امام بیہقیؒ نے اس موضوع پر ”کتاب القراءة“ تحریر فرمائی ، اس ابتدائی دور میں کسی حنفی عالم کی اس موضوع پر کسی مستقل کتاب کا ذکر نہیں ملتا البتہ امام بیہقیؒ اپنی ”کتاب القراءة“ میں بکثرت ایک حنفی عالم کی تردید کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء احناف میں سے کسی نے اس مسئلہ پر امام بیہقیؒ سے پہلے کوئی کتاب لکھی تھی ، پھر آخری دور میں جب غیر مقلدین نے اس مسئلہ کو بہت اچھالا اور اس کی وجہ سے حنفیہ کے خلاف محاذ قائم کیا اور ان کی نمازوں کے فاسد ہونے کا اعلان کیا تو علماء ہند نے اس کے جواب میں متعدد کتابیں تالیف کیں چنانچہ علامہ عبدالحیؒ لکھنوی نے ”امام الکلام فی القراءة خلف الامام“ اور اس کا حاشیہ ”غیث الغمام فی القراءة خلف الامام“ تحریر فرمایا ، نیز حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی نے ”الدلیل المحکم فی ترک القراءة للمؤتم“ اور

”توثیق الکلام فی ترک القراءة خلف الامام“ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی نے ”ہدایۃ المعتدی فی قراءۃ المقتدی“ حضرت مولانا احمد علی صاحب سہانپوریؒ نے ”الدلیل

القوی علی تراث القراءة للمقتدی: شیخ محمد ہاشم سندھی نے "تنقیح الکلام فی القراءۃ" خلف الامام: اور علامہ ظہیر حسن نیوی نے متعدد رسالے تالیف فرمائے۔ پھر حضرت شاہ صاحب نے ایک رسالہ فارسی زبان میں "فصل الخطاب فی مسئلۃ اُم الکتاب" پھر دوسرا رسالہ عربی میں "خاتمة الخطاب فی مسئلۃ فاتحۃ الکتاب" تحریر فرمایا۔ پھر حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی صاحب "اعلاء السنن" نے بھی "فاتحۃ الکلام فی القراءۃ" خلف الامام "تحریر فرمایا۔ پھر آخر میں ہمارے زمانے میں حضرت مولانا سرفراز خان صاحب صفدر نے "احسن الکلام فی تراث القراءة خلف الامام" کے نام سے دو جلدوں میں اسی موضوع پر کتاب لکھی، جسے اس موضوع کے مباحث کا جامع ترین ذخیرہ کہنا چاہئے۔ ہم یہاں اس مسئلہ کی ضروری تحقیق اختصار کے ساتھ پیش کریں گے۔

تفصیل مذاہب | اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک

قرأت فاتحہ خلف الامام صلوات جہریہ اور صلوات ستریہ دونوں میں مکروہ تحریمی ہے۔ چنانچہ حنفیہ کی ظاہر روایت یہی ہے۔ البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ قرأت فاتحہ خلف الامام جہریہ میں مکروہ اور ستریہ میں مستحب یا کم از کم مباح ہے۔ اسی کو علامہ عبدالحی لکھنویؒ اور بعض دوسرے متاخرین حنفیہ نے اختیار کیا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ کامیلان بھی اسی جانب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن محقق ابن الہمام نے اس روایت کی تردید کی ہے۔ دوسری طرف امام شافعیؒ کے نزدیک قرأت فاتحہ خلف الامام جہری اور ستری دونوں نمازوں میں واجب ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس بات پر متفق ہیں کہ جہری نمازوں میں قرأت فاتحہ خلف الامام واجب نہیں، لیکن پھر ان سے مختلف روایات ہیں، بعض روایات میں قرأت فاتحہ خلف الامام مکروہ، بعض میں جائز اور بعض میں مستحب قرار دی گئی ہے۔ اور ستری نمازوں کے بارے میں ان سے تین روایات ہیں۔ ایک یہ کہ قرأت واجب ہے، دوسری یہ کہ مستحب ہے اور تیسری یہ کہ مباح ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جہری نمازوں میں وجوب قرأت کا قول صرف امام شافعیؒ کا ہے۔ بلکہ یہ بات بھی ان کے مشہور قول کے مطابق ہے، ورنہ تحقیق یہ ہے کہ امام شافعیؒ بھی جہری نمازوں میں وجوب قرأت کے قائل نہیں ہیں۔

”المغنی“ میں ابن قدامہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، نیز ”کتاب الأم“ میں خود امام شافعیؒ کے کلام سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے اس لئے کہ اس میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں ”ونحن نقول کلّ صلوٰۃ صلیت خلف الامام والامام یقرأ قراءۃ لا یسمع فیہا قرأ فیہا“ اور ”کتاب الأم“ امام شافعیؒ کی کتب جدیدہ میں سے ہے نہ کہ کتب قدیمہ میں سے، جیسا کہ حافظ ابن کثیرؒ نے ”البدایۃ والنہایۃ“ میں اور علامہ سیوطیؒ نے ”حسن المحاضر“ (ج ۱ ص ۱۲) میں اس کی تصریح کی ہے کہ ”کتاب الأم“ امام شافعیؒ نے منقول ہونے کے بعد تالیف کی، لہذا یہ ان کی کتب جدیدہ میں سے ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا قول جدید ہو نہ کہ قول قدیم۔ اس سے واضح ہوا کہ صلوات جہریہ میں وجوب قراءۃ کا مسلک صرف ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین کا ہے یہاں تک کہ داؤد ظاہریؒ بھی اس کے قائل نہیں تھے نیز علامہ ابن تیمیہؒ بھی جہری نمازوں میں ترک قرارت فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔ اور سب سے نمازیوں میں بھی غالباً صرف استحباب قرارت ہی کے قائل ہیں۔



۱۔ احسن الکلام (ج ۱ ص ۹) بإحالة مغنی ابن قدامة (ج ۱ ص ۶۰۹) ۱۲
 ۲۔ (ج ۲ ص ۱۵۳) ۱۲ ۳۔ فقال: ثم انتقل (إلى) الامام الشافعي (مرتباً) منها (إلى) من بغداد، فاقام بها إلى أن مات في هذه السنة (سنة ۲۰۴) وصنف بها كتاب الأم وهو من كتبه الجديدة لأنها من رواية الربيع بن سليمان وهو مصري وقد زعم امام الحرمين (هو عبد الملك أبو المعالي الجويني الشافعي شيخ الامام الغزالي)، لقب بامام الحرمين لأجل تدريسه زمناً طويلاً في الحرمين الشريفين (مرتباً) وغيره أنه من القديم وهذا بعيد وعجيب من مثله (البدایۃ والنہایۃ ج ۱ ص ۲۵۲) الملتقط من ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۵۳ و ۵۴) بتغییر لیسیر۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۴۔ كما في ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۵۱) بإحالة مغنی ابن قدامة (ج ۱ ص ۶۰۹) ۱۲
 ۵۔ انظر ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۶۸ إلى ص ۷۰) نیز علامہ ابن القیمؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے، حوالہ بالا (ص ۷۰ و ۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

قائلین قرأت فاتحہ خلف الامام کے دلائل

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث | امام شافعیؒ اور قائلین قرأت فاتحہ خلف الامام کی سب سے قابل اعتماد اور قوی دلیل حضرت

عبادہ بن الصامتؓ کی حدیث باب ہے: "قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصبح فتقلت عليه القراءة فلما انصرف قال الى اراكم تقرأون وراء امامكم قال قلنا يا رسول الله اى والله قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانه لا صلوة لمن لم يقرأ بها" یہ حدیث اگرچہ شافعیہ کے مسلک پر صریح ہے لیکن صحیح نہیں چنانچہ امام احمدؒ نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے کما حکاہ ابن تیمیہؒ فی فتاواہ۔ نیز حافظ ابن عبد البرؒ اور بعض دوسرے محدثین نے بھی اسے معلول کہا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث تین طریقوں سے مروی ہے:

۱ صحیحین کی مرفوع روایت "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» (لفظه للبخاری)

۲ ابن ابی شیبہؒ نے مصنف میں، طحاویؒ نے احکام القرآن میں اور علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں محمود بن الربیعؒ سے نقل کیا ہے "قال: صليت صلاة والى جنبى عبادة بن الصامت، قال فقرأ بفاتحة الكتاب، قال: فقلت له: يا ابا الوليد! ألم أسمعك تقرأ بفاتحة الكتاب؟ قال: أجل، انه لا صلوة الا بها"

۳ (ج ۲ ص ۱۷۸) طبع دار الكتب الحديثة بمصر ۱۳

۴ فاخر جها البخاری فی باب "وجوب القراءة للامام والمأموم فی الصلوات كلها فی المصنوع والسفر وما يجهر فيها وما ينفذ من صحيحه (ج ۱ ص ۱۰۷) و مسلم فی کتاب الصلوة تحت باب وجوب قراءة الفاتحة فی كل ركعة وانه اذا لم يحسن الفاتحة ولا امكنه تعلمها قرأ ما تيسر له غيرها" من صحيحه (ج ۱ ص ۱۶۹)۔ سیفی عفی عنہ۔

۵ (ج ۱ ص ۳۷۵) کتاب الصلوات، من رخص فی القراءة خلف الامام ۱۳

۶ کما فی الجوهر (معارف السنن - ج ۳ ص ۳۰۰) ۱۲

۷ (ج ۲ ص ۶۲) و (ج ۲ ص ۲۶) انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۰) ۱۲ سیفی

دلفظہ لابن ابی شیبہ (فتاویٰ ابن تیمیہ کی روایت میں خلف الامام کی بھی تصریح ہے۔
۳ ترمذی کی مذکورہ بالا حدیث باب۔

ان تینوں طرق میں سے پہلا طریق بالاتفاق صحیح ہے لیکن اس سے فرقی ثانی کا استدلال صحیح نہیں۔ اس لئے کہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ یہ منفرد یا امام کے حق میں ہے، دوسرے جوابات اور تفصیل آگے آئے گی۔

یاد دوسرا طریق سو وہ بھی صحیح ہے لیکن اس سے بھی شافعیہ وغیرہ کے مذہب پر کوئی تصریح دلیل مرفوع قائم نہیں ہوتی کیونکہ وہ حضرت عبادہؓ کا اپنا اجتہاد ہے، یعنی انہوں نے ”لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ“ والی حدیث کو امام اور مقتدی دونوں کے لئے عام سمجھا اور اس سے یہ حکم مستنبط کیا کہ مقتدی پر بھی قرارت فاتحہ واجب ہے لیکن ان کا یہ استنباط احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس حدیث سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر صحابہ و تابعین ترک قرارت خلف الامام پر کاربند تھے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو حضرت محمود بن الربیعؓ حضرت عبادہؓ کو قرارت فاتحہ کرتے ہوئے دیکھ کر تعجب سے سوال نہ کرتے، ان کا تعجب سے سوال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عبادہؓ کا عمل صحابہ و تابعین کے عام عمل کے خلاف تھا۔ اس کے علاوہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت محمود بن الربیعؓ نے فاتحہ کی قرارت نہیں کی اس کے باوجود حضرت عبادہؓ نے ان کو اعادۂ نماز کا حکم نہیں دیا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبادہؓ کے نزدیک بھی قرارت فاتحہ مقتدی کے لئے واجب نہیں تھی۔

اب صرف تیسرا طریق رہ جاتا ہے یعنی ترمذی کی حدیث باب کا، سو وہ بیشک شافعیہ کے مذہب پر صریح ہے لیکن صحیح نہیں اور امام احمدؒ، علامہ ابن تیمیہؒ، حافظ ابن عبد البرؒ اور دوسرے محقق محدثین نے مندرجہ ذیل اعتراضات کی بناء پر معلول اور غیر صحیح قرار دیا ہے۔
۱۔ محدثین کا خیال یہ ہے کہ کسی راوی نے وہم اور غلطی سے پہلی دو روایتوں کو غلط ملط کر کے یہ تیسری روایت بنا دی ہے۔ اس وہم کی ذمہ داری مکحول پر عائد کی جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث محمود بن الربیعؓ کے بہت سے شاگردوں نے روایت کی ہے لیکن وہ سب اس کو یا تو پہلے طریق سے روایت کرتے ہیں یا دوسرے طریق سے، یعنی ان میں سے کسی نے بھی قرارت فاتحہ خلف الامام کا حکم صراحتاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کیا، یہ نسبت صرف مکحول نے کی ہے اور حدیث کو تیسرے طریق سے روایت کیا ہے۔

اور مکحول اگرچہ بحیثیت مجموعی ثقہ ہیں لیکن محدثین اور علماء جرح و تعدیل نے ان کے بارے میں یہ تصریح کی ہے کہ بسا اوقات ان کو روایات میں وہم ہو جاتا ہے یہاں بھی ظاہر یہ ہے کہ اس روایت میں بھی ان کو وہم ہوا ہے اور انہوں نے دو تین روایتوں کو خلط ملط کر کے ایک مستقل روایت بنادی۔ اس وہم کی پوری تفصیل علامہ ابن تیمیہؒ نے فتاویٰ میں ذکر کی ہے، نیز امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد حضرت عبادہؓ کی اس حدیث کو امام زہریؒ کے طریق سے نقل کیا ہے جس میں صرف ”لا صلوة لمن لم یقرأ بقاۃ الكتاب“ کے الفاظ ہیں، اور پھر فرمایا ”وہذا اصح“

- ۲۔ اس حدیث کی سند میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجہ درج ذیل ہیں :
- (۱) بعض طرق کی سند یہ ہے ”مکحول عن عبادة الصامت“ القطاع کے ساتھ ”فان مکحول کذا یسمع من عبادة بالالتقاء“
- (۲) بعض میں ”عن مکحول عن محمود بن الربیع عن عبادة بن الصامت“ کے طریق سے مروی ہے کما عند الترمذی فی الباب۔
- (۳) ایک طریق اس طرح مروی ہے ”مکحول عن نافع بن محمود عن عبادة بن الصامت“ کما عند ابی داؤد۔
- (۴) بعض طرق میں سند اس طرح ہے ”مکحول عن نافع بن محمود عن محمود بن الربیع عن عبادة بن الصامت“
- (۵) بعض میں اس طرح ہے ”مکحول عن محمود عن ابی نعیم انہ سمع عبادة بن الصامت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“

۱۔ (ج ۲ ص ۱۷۸) طبع دارالکتب الحدیثہ بمصر ۱۲
 ۲۔ کما فی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۱۹) باب وجوب قراءة ام الكتاب فی الصلوة
 وخلف الامام ۱۲ سیفی
 ۳۔ (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من تارك القراءة فی صلوة ۱۲
 ۴۔ کما هو فی الاصابة فی ترجمة محمود (ج ۳ ص ۳۸۶) عن الدارقطنی (کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۳) مرتب عنی عنه ۵۔ کما عند الدارقطنی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۱۹)
 باب وجوب قراءة ام الكتاب فی الصلوة وخلف الامام ۱۲ سیفی

(۶) ایک طریق میں مکحول اسے رجا بن حیوہ کے واسطے سے عبد اللہ بن عمرو سے روایت کرتے ہیں۔ کما اشار الیہ الماردینی۔ (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

(۷) ایک طریق میں مکحول براہ راست عبد اللہ بن عمرو سے روایت کرتے ہیں۔ حکاکہ ایضاً الماردینی (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

(۸) ایک طریق میں رجا، اسے محمود بن الربیع سے موقوفاً علی عبادۃ روایت کرتے ہیں۔ کما عند الطحاوی فی احکامہ، کما حکاکہ الماردینی (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳) اضطراب سند کی ان وجوہ ثمانیہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ حدیث رفعاً ووقفاً بھی مضطرب ہے اور اتصالاً و انتظاماً بھی، اور اس اعتبار سے بھی اس میں اضطراب پایا جاتا ہے کہ عبادۃ سے اس کو روایت کرنے والے نافع بن محمود ہیں یا محمود بن الربیع یا پھر ابو نعیم۔ نیز اس میں بھی اضطراب ہے کہ یہ قصہ حضرت عبادۃ کا ہے یا عبد اللہ بن عمرو کا۔ وھل بعد ھذا الاضطراب الشدید یكون الحدیث صحیحاً ؟

۳۔ اس حدیث کے متن میں بھی اضطراب ہے جس کی تفصیل حضرت شاہ صاحب نے ”فصل الخطاب“ میں بیان فرمائی ہے۔ فلیراجع۔

۴۔ مکحول کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ مدلسین میں سے ہیں اور یہ ان کا عنعنہ ہے۔

۵۔ مکحول کے شاگرد محمد بن اسحاق ہیں ان کے بارے میں پیچھے یہ گزر چکا ہے کہ ان کے ثفرداً اور عنعنہ مشکوک ہیں۔

۶۔ ابوداؤد وغیرہ کی روایت میں نافع بن محمود آئے ہیں اور وہ مجہول ہیں، بلکہ اغلب یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں بھی مکحول نے ان سے تدلیس کی ہے۔

ان وجوہ کی بنا پر محدثین نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔ یہاں تک کہ حافظ شمس الدین ذہبی جو شافعیہ میں سے ہیں اور اسانید و عمل کے ماہر نقاد سمجھے جاتے ہیں، انہوں نے ”میزان الاعتدال“ میں محمود بن الربیع کے ترجمہ کے تحت یہ اعتراف کیا ہے کہ ان کی یہ حدیث معلول ہے۔

لہٰذا نظر لتفصیل الاضطرابات فی لفظ حدیث عبادۃ معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۳) ۲۰۳ ای ص ۲۰۵ فقد ذکر الشیخ البیہقی ثلاثہ عشر لفظاً فی حدیث عبادۃ بن الصامتؓ ۱۲ سیفی عفی عنہ۔

لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر بالفرض تھوڑی دیر کے لئے اس حدیث کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی شافعیہ کا استدلال اس سے درست نہیں ہو سکتا اس کی وجہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے ”ہدایۃ المعتدی فی قراءۃ المقتدی“ میں یہ بیان فرمائی ہے کہ محل استدلال ”لا تفعلوا الا بآم القرآن“ ہے اور یہاں نہیں سے استثناء کیا گیا ہے اور جب نہیں سے استثناء کیا جائے تو مستثنیٰ کی اباحت ثابت ہوتی ہے نہ کہ وجوب۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آگے ”لا صلوة لمن لم یقرأ بہا“ کا جملہ بھی آ رہا ہے جو وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔

اس کا جواب حضرت گنگوہیؒ نے ”ہدایۃ المعتدی“ میں یہ دیا ہے کہ یہ جملہ حکم قراءۃ فاتحہ کی تعلیل نہیں بلکہ استشہاد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فاتحہ کے پڑھنے میں حرج نہیں کیونکہ اس کی بڑی اہمیت ہے اور جب یہ دوسروں (امام و منفرد) کے حق میں واجب ہے تو مقتدی کے حق میں کم از کم جائز ہوگی۔

مختصر یہ کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث کا مفہوم پہلا طریق یعنی ”لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب“ ہی صحیح ہے لیکن اس سے قرارت فاتحہ خلف الامام پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ اول تو اس لئے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں یہ حکم امام اور منفرد کے ساتھ مخصوص ہے مقتدی کے لئے یہ حکم نہیں کیونکہ مقتدی اس کا تابع ہوتا ہے کیسا سیاتی تفصیلہ فی ادلة الخفیۃ۔ دوسرے یہ ممکن ہے کہ اس حدیث میں قرارت سے مراد عام ہو خواہ قرارة حقیقیہ ہو ”کقراءة الامام والمنفرد“ یا قرارة حکمیہ ”کقراءة المقتدی“ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”من کان له امام فقلءة الامام له قراءۃ“ سے یہی ثابت ہوتا ہے کیسا سیاتی۔

۱۔ والفرق بینہما ان العلة ما کان مدار المحکم فی تلك المسألة خاصة والشأ ما لا یكون مدارا فیہ وانما یلائمہ فی ذکر لاجل ملائمتہ ومناسبتہ ولہ نظائر فی الحدیث (کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۸) مرتب عفی عنہ

۲۔ وانظر للتفصیل معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۶ الی ۲۱۵) مرتب عفی عنہ

۳۔ سنن ابن ماجہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فانصتوا ۱۲

اس حدیث کی سب سے بہترین توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے "فصل الخطاب فی مسئلہ

حدیث عبادہ میں فصاعداً کی زیادتی

أمر الكتاب "میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں "فصاعداً" کی زیادتی صحیح روایات میں ثابت ہے گویا پوری حدیث اس طرح ہے "لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعداً" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضم سورت کا بھی وہی حکم ہے جو فاتحہ الكتاب کا ہے۔ فہا ہو جواب کد فی ضم السورة فہو جوابنا فی الفاتحة۔ بلکہ حنفیہ کا مسلک تو صاف ہے اور ان کو جواب دہی کی ضرورت ہی نہیں اس لئے کہ "فصاعداً" کی زیادتی کے بعد حدیث کا مطلب یہ بنتا ہے کہ جو شخص مطلق قرارت نہ کرے یعنی نہ ضم سورت کرے نہ فاتحہ پڑھے ان کی نماز نہیں ہوتی۔ گویا عدم صلوة کا حکم قرارت کے بالکل منتفی ہو جانے پر لگے گا۔ "فصاعداً" کی زیادتی پر امام بخاریؒ نے "جزاء القراءة" میں یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ صرف معمر کا تفرّد ہے ورنہ دوسرے راوی اس کو ذکر نہیں کرتے لہذا یہ زیادتی قابل اعتبار نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو معمر نہایت ثقہ ہیں بلکہ ان کو "اثبت الناس فی الزہری" قرار دیا گیا ہے اور یہ حدیث زہری ہی سے مروی ہے لہذا ان کا تفرّد قابل قبول ہے۔ "لأن زيادة الثقة مقبولة"

دوسرے حقیقت یہ ہے کہ "فصاعداً" کی زیادتی میں معمر متفرّد بھی نہیں اور یہ زیادتی دوسرے ثقہ راویوں سے بھی مروی ہے چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے "فصل الخطاب" میں ثابت

۱۔ کما فی الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۶۹) باب وجوب قراءة الفاتحة فی کل رکعة وانہ اذا لم یحس الفاتحة ولا امکنه تعلمها قراءاً ما تيسر له غيرها "والسنن للنسائی (ج ۱ ص ۱۷۵) کتاب الافتتاح "باب ايجاب قراءة فاتحة الكتاب فی الصلوة" فی کلہما عن طریق معمر ۱۲ سیفی عفی عنہ

۲۔ اس سے متعلقہ کچھ بحث "درس ترمذی" (ج ۱ ص ۵۰۸ تا ۵۱۲، طبع اول) باب ما جاء انہ لا صلوة الا بفاتحة الكتاب کے تحت گذر چکی ہے فلیطالع ۳ سیفی عفی عنہ

کیا ہے کہ معمرؓ کے علاوہ سفیان بن عیینہؒ، امام ازہریؒ، شعب بن ابی حمزہؒ اور عبد الرحمن بن اسحاق مدنیؒ نے ان کی متابعت کی ہے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

البتہ امام بخاریؒ نے یہاں ایک دوسرا مضبوط اعتراض کیا ہے اور وہ یہ کہ اگر بالفرض یہ زیادتی صحیح ہو تب بھی حدیث باب کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ صلوٰۃ کی نفی فاتحہ اور سورت دونوں کی نفی پر موقوف ہے بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ فاتحہ کی قرأت تو فرض ہے جس کے ترک سے صلوٰۃ کی نفی لازم آئے گی لیکن اس سے زائد کا پڑھنا واجب نہیں محض مستحب ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ سیبویہ نے ”الکتاب“ میں لکھا ہے کہ کلام عرب میں لفظ ”فصاعدًا“ ایجاب ماقبلہ و تخیر مابعدہ کے لئے آتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص کہے ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ تو اس کا مطلب محاورہ کی رو سے یہ ہوگا کہ ایک درہم میں بیچنا واجب ہے اور اس سے زیادہ میں اختیار ہے لہذا اسی طرح حدیث زیر بحث میں بھی قرأت فاتحہ فرض اور اس سے زیادہ مستحب ہوگی۔

قواعد عربیہ کی روشنی میں لفظ
”فصاعدًا“ کی تحقیق

امام بخاریؒ کے اس اعتراض کا جواب کسی حنفی عالم کے کلام میں نہیں ملتا البتہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فصل الخطاب“ میں اس کا نہایت شافی و کافی جواب دیا ہے، ان کی یہ بحث نہایت دقیق ہے جس کو ان کے شاگرد رشید حضرت علامہ نورؒ نے معارف السنن میں تشریح کے ساتھ بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”فصاعدًا“ محاورہ

۱۔ کافی روایۃ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من تراث القراءة فی صلوٰۃ ۱۲
۲۔ کتاب القراءة للبیہقی ص ۱۱، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۳) واحسن الکلام
فی تراث القراءة خلف الامام (ج ۲ ص ۲۸) ۱۲ مرتب عقلا اللہ عنہ
۳۔ سوالہ بالا

۴۔ معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۳) (باحالۃ جزء القراءة خلف الامام) واحسن الکلام (ج ۲ ص ۲۸) باحالۃ کتاب القراءة للبیہقی ص ۱۱ وفصل الخطاب ص ۱۲ مرتب عنہ
۵۔ نیز ”فصاعدًا“ کی زیادتی صالح بن کیسان سے بھی منقول ہے، کذا فی احسن الکلام (ج ۲ ص ۲۸) باحالۃ عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۶۹) ۱۲ سیفی عنہ (حاشیہ ۶ آئندہ صفحہ پر ملاحظہ ہو)

عرب میں سے ایک محاورہ ہے اور محاورہ کا قاعدہ یہ ہے کہ انہیں کسی قاعدہ میں منضبط نہیں کیا جاسکتا، بلکہ یہ کلیۃً سماع پر موقوف ہوتے ہیں اور کسی ایسے اصول کے پابند نہیں ہوتے جو ہر قسم کے سیاق کلام میں مطرد ہو بلکہ محاورات کا حکم مختلف سیاقات میں بدلتا رہتا ہے چنانچہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک محاورہ جملہ خبریہ میں ایک معنی دیتا ہے اور انشائیہ میں دوسرے معنی۔ سیاق اثبات میں اس کے ایک معنی ہوتے ہیں اور سیاق نفی میں دوسرے۔ یہی حال ”فصاعدًا“ کا ہے۔ کلام عرب کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ ”فصاعدًا“ کئی معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے، ایک معنی اس کے بیشک ”ایجاب ماقبلہ و تخیر مابعدہ“ کے بھی آتے ہیں، جیسے ”بعہ بدرہم فصاعدًا“ لیکن بعض اوقات اس کے بالکل برعکس یہ لفظ ”ادخال مابعدہ فی حکم ماقبلہ“ کے لئے بھی آتا ہے جیسے ”مشیت میلین فصاعدًا“ جس کا مطلب یہ ہے کہ میلین سے زیادہ بھی میلین کے حکم یعنی مشی میں داخل ہے، اس کے ایک معنی توزیع (تقسیم الاحاد علی الامداد) کے بھی آتے ہیں جیسے ”بعہ بدرہم فصاعدًا“ جس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس جنس کے بعض افراد ایک درہم میں فروخت کئے اور بعض افراد اس سے زائد میں، ومن هذا القیل ”قرأت کل یوم جزءاً من القرآن فصاعدًا“

لہذا سرف ایک مثال پیش کر کے یہ دعویٰ درست نہیں کہ ”فصاعدًا“ ہمیشہ ایک ہی معنی کے لئے آتا ہے بلکہ جب ”فصاعدًا“ میں یہ تینوں احتمالات ممکن ہیں تو ”لاصلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب فصاعدًا“ کو ”بعہ بدرہم فصاعدًا“ نہیں بلکہ ”مشیت میلین فصاعدًا“ پر قیاس کیا جائے گا، اور لفظ ”فصاعدًا“ ”ادخال مابعدہ فی حکم ماقبلہ“ کے لئے ہوگا نہ کہ ایجاب اور تخیر کے لئے، بالخصوص جبکہ زیر بحث حدیث جملہ خبریہ ہے اور امام بخاری کی بیان کردہ مثال ”بعہ بدرہم فصاعدًا“ جملہ انشائیہ ہے وہاں نفی ہے یہاں اثبات، لہذا ”فصاعدًا“ یہاں ”ادخال مابعدہ فی حکم ماقبلہ“ ہی کے لئے ہے جس کی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث مذکور میں لفظ ”فصاعدًا“ ترکیب کے اعتبار سے ”فاتحة الكتاب“ سے حال واقع ہو رہا ہے اور تقدیر عبارت اس طرح ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ۱۰ فلیطالع من شاء (ج ۳ من ص ۲۲۷) (۲۳۸) تحت عنوان ”کلمۃ فی تحقیق قولہ ”فصاعدًا“ علی قواعد العربیۃ“ سیفی عفی عنہ

”لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب حال كونها صاعداً إلى سورة
 غیرها“ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ حال ذوالحال کے لئے قید ہوا کرتا ہے، اور دوسری
 طرف یہ قاعدہ بھی مسلم ہے کہ جب کسی مقید پر نفی داخل ہو تو وہ صرف قید کی نفی ہوتی ہے یا
 قید اور مقید دونوں کے مجموعہ کی، صرف مقید بدون القید کی نفی کسی حال نہیں ہوتی، لہذا
 جب ”فصاعداً“ فاتحۃ الكتاب کے لئے قید بنا اور اس پر ”لم یقرأ“ کی نفی داخل
 ہوئی تو یہ نفی یا تو صرف ”فصاعداً“ کی ہوگی یا فاتحہ اور ”فصاعداً“ دونوں کی،
 صرف فاتحہ کی نفی کسی صورت نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ صرف مقید بدون القید ہے جس کا تقایہ
 ہے کہ نماز کا فساد یا تو صرف ضم سورۃ کے چھوڑنے پر لازم آئے یا فاتحہ اور ضم سورۃ
 دونوں کے بیک وقت چھوڑنے پر، صرف فاتحہ کے چھوڑنے پر فساد صلوة کا کوئی سوال نہیں۔
 حضرت شاہ صاحب کی تقریر پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اس کے مطابق ”بعہ بدھ
 فصاعداً“ میں بھی لفظ ”فصاعداً“ ایجاب ماقبلہ و تخییر مابعدہ کے
 لئے نہیں ہو سکتا کیونکہ ”فصاعداً“ وہاں پر بھی حال ہوگا اور ”درہم“ کے لئے قید بنے گا۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ حال کے قید بننے کی جو تقریر اوپر کی گئی ہے اس کا حاصل یہ ہے
 کہ ”فصاعداً“ میں اصل یہ ہے کہ قید کے معنی ہوں البتہ اگر کہیں کوئی قرینہ اس کے خلاف پر
 دلالت کر رہا ہو تو اس کے خلاف معنی بھی مراد لئے جاسکتے ہیں۔ ”بعہ بدھ فصاعداً“
 میں اہل عرب کا مخصوص استعمال اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں پر قید کے معنی مراد نہیں،
 اس کے برخلاف زیر بحث حدیث میں اس قسم کا کوئی قرینہ پایا نہیں جا رہا جو اس اسل معنی سے
 عدول کا سبب بن سکتا ہو، لہذا یہاں پر لفظ ”فصاعداً“ اپنے اصلی معنی پر برقرار رہے گا، بلکہ اس اصلی معنی
 کے حق میں کچھ مزید شواہد بھی موجود ہیں اور وہ یہ کہ بعض روایات میں یہاں پر ”فصاعداً“ کے بجائے ”وماتیساً“

۱۔ کہانی روایۃ ابی سعیدؓ قال أمرنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب و ماتیساً عند
 ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۸) باب من ترک القراءة فی صلواتہ۔ وعند البیہقی فی
 سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۲۰) باب الاقتصار علی قراءة بعض السورۃ قال أمرنا رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نقرأ بفاتحة الكتاب و بماتیساً ۱۲ مرتباً اللہ

اور ”فما زاد“ جیسے الفاظ بھی مروی ہیں جو ”ادخال ما بعدہ فی حکم ما قبلہ“ کے معنی کے لئے متعین ہیں۔

بہرہاں ”فما عدا“ یا اس جیسی دوسری زیادتی کے ثبوت کے بعد اگر حضرت عبادہؓ کی حدیث سے قرارت خاتمہ خلف الامام کا وجوب ثابت ہو سکتا ہے تو قرأتِ سورت خلف الامام کا وجوب بھی ثابت ہو سکتا ہے فما هو جو ایکم فی وجوب السورة فهو جو ابنا فی الفاء۔
حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث | شافعیہ وغیرہ کی دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے جو صحیح مسلم میں موجود ہے اور امام ترمذیؒ نے بھی اسے تعلیقاً نقل کیا ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال

لہ کما فی روایۃ ابی ہریرۃ عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۸) باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ۔ و عند البیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۳۷) باب فرض القراءۃ فی کل رکعۃ بعد التعوذ ۱۲ سیفی عفا اللہ عنہ

۱۱۔ نیز معجم طبرانی اوسط میں حضرت عبادہ بن صامتؓ کی روایت اس طرح مروی ہے ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وأیتین معها، علامہ سلیمیؒ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱۵) باب القراءۃ فی الصلوۃ کے تحت اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں قلت ہو فی الصحیح خلا قولہ ”وأیتین معها“ وفيہ الحسن بن یحییٰ الحنثلی ضغفہ النسائی والدارقطنی وثقہ وحیم وابن عدی وابن معین فی روایۃ۔ نیز روایات میں اسی مفہوم کی دوسری زیادتی بھی مروی ہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے ”حسن الکلام“ (ج ۲ ص ۲۹ و ۳۰) طبع ادارہ نشر و اشاعت مدرسۃ العلوم گوجرانوالہ (۱) ۱۲ رشید اشرف سیفی وثقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

۱۲۔ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانہ اذا لم یحسن الفاتحۃ ولا امکنہ تعلمہا قرأ ما تيسر له غیرہا۔ ولفظہ ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من صلی صلوۃ لم یقل فیہا بأم القرآن فیہی خداج ثلاثا غیر تمام، فقیل لأبی ہریرۃ انا نكون وراء الامام فقال اقرأ بها فی نفسك فإني سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول قال قال اللہ تعالیٰ قسمت الصلوۃ بینی وبين عبدی نصفین الحمد مرتب غفرلہ

۱۳۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۵) باب ما جاء فی ترک القراءۃ خلف الامام اذا جهل بالقراءۃ ۱۲

من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیہا بأمر القرآن فہی خداج غیر تمام فقال لہ
حامل الحدیث انی اکون احیاناً وراعیاً لایما قال اقرأ بھا فی نفسک (اللفظ للترمذی)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے دو جز ہیں ایک مرفوع ہے جس میں صرف اتنا ارشاد
ہے کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز نامکمل ہے لیکن یہ حکم حنفیہ کے دوسرے دلائل کی روشنی میں امام اور
منقرض کا ہے، اور دوسرا جز حضرت ابو ہریرہؓ پر موقوف ہے کہ انہوں نے فاتحہ خلف الامام کے بارے
میں فرمایا "اقرأ بھا فی نفسک" سوا اول تو یہ حضرت ابو ہریرہؓ کا اپنا اجتہاد ہے جو احادیث
مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں، دوسرے یہ ارشاد اس معنی میں بھی ہو سکتا ہے کہ تلفظ کے بغیر
دل میں سورۃ فاتحہ پڑھی جائے، اور بعض حضرات نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ بعض اوقات
فی نفسہ کا محاورہ حالت انفراد کے لئے بھی ہوتا ہے لہذا "اقرأ بھا فی نفسک" کے معنی
ہوتے "اقرأ بھا حال کونک منقرداً" اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ حدیث قدسی میں
ارشاد ہے "فان ذکرنی فی نفسہ ذکرک تہ فی نفسی وان ذکرنی فی ملاء ذکرک تہ
فی ملاء خیر منہم" اس میں "فی نفسہ" کا "فی ملاء" سے تقابل اس بات
کو ظاہر کر رہا ہے کہ "فی نفسہ" سے حالت انفراد مراد ہے۔

ابو قلابہ کی روایت | شوافع کی ایک دلیل ابو قلابہ کی روایت ہے "ان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قال لأصحابہ هل تقرءون

لہ صحیح البخاری (ج ۲ ص ۱۱۰) کتاب الرد علی الجہمیۃ وغیرہم التوحید، باب قول اللہ
"وَمُحَمَّدٌ رَّكْمُ اللَّهِ نَفْسُهُ" وهذه الروایۃ ایضاً روایۃ ابی ہریرۃ وأخرجہا مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳۷۳)
فی باب فضل الذکر والدعاء والتقرب إلی اللہ تعالیٰ وحسن الظن بہ من کتاب الذکر والدعاء
والتوبۃ والاستغفار ۱۲ ستیفی جعلہ اللہ خادماً للعلوم الحدیث ۱۲

لہ أخرجه ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۷۲) تحت باب من رخص فی القراءة خلف الامام عن
ہشیم قال اخبرنا خالد عن ابی قلابۃ مرسلأ وأخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۳۷) تحت
باب القراءة خلف الامام رقم الحدیث ۲۷۶۶ عن الثوری عن خالد الحداء عن ابی قلابۃ عن محمد
ابن ابی عائشۃ عن رجل من اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم (مرفوعاً) بهذا اللفظ، قال
قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعلمک تقرءون والامام یقرأ، مرتین أو ثلاثاً، قالوا نعم یا
رسول اللہ! انالفعل، قال فلا تفعلوا الا ان یقرأ احدکم بفاتحۃ الكتاب ۱۲ رشید اشرف

خلف امامکم ؟ فقال بعض نعم ، وقال بعض لا ، فقال ان كنتم لا بد فاعلمين فليقرأ احدكم فاتحة الكتاب في نفسه .

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترک قرأت خلف الامام کو آپ نے افضل قرار دیا ، لہذا یہ حدیث شافعیہ کے خلاف ہے ۔ اس پر اگر یہ کہا جائے کہ اس سے بہر حال قرأت فاتحہ خلف الامام کا جواز ثابت ہوتا ہے لہذا یہ حنفیہ کے خلاف ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے یہ حدیث صلوٰۃ سرّیہ سے متعلق ہو اور ستری نمازوں کے بارے میں حنفیہ کا مسلک مختار جواز قرأت فاتحہ خلف الامام کا ہے ۔

شافعیہ وغیرہ کی ایک دلیل حضرت ابو قتادہؓ کی روایت بھی ہے ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اتقوا دن خلفی قالوا نعم قال فلا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب “ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس کی سند میں مالک بن یحییٰ راوی ضعیف ہے ۔ نیز روکر دلائل کی موجودگی میں یہ بھی صلوٰۃ سرّیہ پر محمول ہو سکتی ہے ۔

شافعیہ وغیرہم کے ان کے علاوہ بھی متعدد دلائل ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی روایت ایسی نہیں ہے جو بیک وقت صریح بھی ہو اور صحیح بھی ، یعنی اول تو ان کی مستدل اکثر اہادith ضعیف ہیں اور جو روایات صحیح ہیں وہ غیر صریح ہیں اور حالت انفرادی یا حالت امامت پر محمول ہو سکتی ہیں ۔ دلائل و اجوبہ کی تفصیل مطولات میں دیکھی جاسکتی ہے یہاں اس کبسط کا موقع نہیں ہے ۔

۱۔ قال العلامة العثماني في اعلاء السنن (ج ۲ ص ۱۰۴) تحت باب قوله تعالى ” وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَهُ “ قلت هذا (اسی حدیث ابی قتادہ) ایضاً مضطرب الاسناد والمتمن ائم ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۶۶) باب من قال یقرأ خلف الامام فیما یجہر فیہ وفيما یستر فیہ ۱۳ مرتب

۳۔ فان انت تحت التفاصيل فعليك أن تطالع احسن الكلام في ترك القراءة خلف الامام (ج ۲) و اعلاء السنن (ج ۲ ص ۲۲ إلى ص ۱۲۴) باب قوله تعالى ” وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ “ ۱۳ سیفی عنی عنہ

دلائل احناف

آیت قرآنی | حنفیہ کی سب سے پہلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“

یہ آیت تلاوت قرآن کے وقت استماع اور انصات کے وجوب پر صریح ہے اور سورہ فاتحہ کا قرآن ہونا مجمع علیہ ہے لہذا اس کے قرأت فاتحہ خلف الامام کی بھی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔

اس آیت سے حنفیہ کے استدلال پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں مثلاً ایک مشہور اعتراض یہ ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نہیں بلکہ خطبہ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی اور مطلب یہ ہے کہ جب امام خطبہ کہے جس میں قرآن کریم کی آیات بھی ہوتی ہیں اس وقت تم خاموش رہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن جریر اور امام ابن ابی حاتم وغیرہ نے اپنی اپنی تفسیروں میں اور امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ میں حضرت مجاہدؒ سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بعض حضرات صحابہؓ قرأت خلف الامام کیا کرتے تھے ۱۲ پر یہ آیت

لہ الجنۃ التاسع سورة الاعراف رقم الآية ۲۰۴،

لہ (ص ۸۷ رقم ۲۱۶) طبع ادارة احياء السنة، گوجرانوالہ ”اخبونا ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الحافظ رحمۃ اللہ انا عبد الرحمن بن الحسن القاضي نا ابراہیم بن الحسين نا آدم بن

ابی ایاس نا ورقاء عن ابن ابی نجیم عن مجاہد قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الصلوة فسمع قراءة فتی من الانصار فنزل ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“

نیز کتاب القراءۃ (ص ۸۷ رقم ۲۱۶) میں ابوالعالیہ کی روایت مروی ہے ”اخبونا ابو عبد اللہ الحافظ اخبونا ابو علی الحسین ابن علی الحافظ حد ثنا ابو علی حد ثنا المقدمی حد ثنا عبد الوہاب

عن المهاجر عن ابی العالیۃ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی قرأ فقیا اصحابہ فنزلت ” فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا “ فسکت القوم وقرأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم

یہ دونوں روایات آیت مذکورہ کے نماز سے متعلق ہونے پر دال ہیں۔ امام بیہقیؒ نے دونوں روایات کو منقطع قرار دیکر ان سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کوشش فرمائی ہے لیکن علامہ سرفراز خان صاحب صفدر دامت فیوضہم نے

”حسن الکلام“ (ج ۱ ص ۱۰۶ و ۱۱۰) میں اس کا مسکت جواب دیکر دونوں روایات کو قابل استدلال قرار دیا ہے۔ واللہ الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب ۱۲ رشید اشرف جعلہ اللہ خادمۃ النساء المطہرۃ۔

نازل ہوئی ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ یہ روایت اگرچہ مرسل ہے لیکن یہ حضرت مجاہدؒ کی مرسل ہے جن کو ”اعلم الناس بالتفسیر“ کہا گیا ہے۔ یہ امام المفسرین حضرت ابن عباسؓ کے خاص شاگرد ہیں اور تفسیر میں ان کے مقام بلند کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ مافظ ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں ان سے نقل کیا ہے کہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس اس لئے جاتا تھا کہ ان کی خدمت کروں اور ان سے استفادہ کروں لیکن وہ مجھے خدمت کا موقعہ دینے کے بجائے خود میری خدمت کرتے تھے اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ حضرت مجاہدؒ کی رکاب پکڑ کر چلا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ تفسیر میں ان کی مراسیل محبت ہیں۔

اس کے علاوہ ابن جریر طبری وغیرہ نے یسیر بن جابر سے روایت نقل کی ہے ”قَالَ صَلَّی

ابن مسعودؓ سمع ناسًا یقرءون مع الامام ، فلما انصرف قال اما ان لکم ان تفقهوا اما ان لکم ان تعقلوا ، وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا کما امرکم اللہ“ — اخرجہ الطبریؒ۔ اس روایت سے واضح ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ جیسے فقیہ صحابی اس آیت قرآنی کو نماز کے متعلق قرار دیتے تھے لہذا حقیقت یہی ہے کہ اس آیت کا سبب نزول نماز ہے نہ کہ خطبہ۔ اور خطبہ جمعہ اس کا سبب نزول ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ یہ آیت مکی ہے اور جمعہ مدنیہ طیبہ میں مشروع ہوا اس کے علاوہ آیت میں قرأت قرآن کا ذکر ہے اور خطبہ میں تمام تر قرآنی آیات نہیں ہوتی بخلاف نماز کی قرأت کے کہ وہ تمام تر قرآن ہے، لہذا نماز آیت کا مدلول مطابقی ہے اور خطبہ آیت کا زیادہ سے زیادہ مدلول تفہمی ہو سکتا ہے۔

اس کے جواب میں شافعیہ کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ خود حضرت مجاہدؒ ہی سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ یہ آیت خطبہ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سیوطیؒ نے ”الاتقان“ میں اور حضرت شاہ ولی اللہؒ نے

۱۔ اعلیٰ السنن (جلد ۲، طبع تھانہ بھون) باب قوله تعالى وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا
والنهي عن القراءة خلف الامام الخ ۱۲ ۲۔ انظر روح المعاني (ج ۵ ص ۵۸ رقم الآية ۲۰۴) ۱۲
۳۔ عن مجاهد في قوله ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ قال في الخطبة يوم الجمعة ”كتاب
القراءة خلف الامام للبیهقي ص ۹ رقم ۲۳۳ و ۲۳۴) طبع ادارة احياء السنة (گوجرانوالہ) باب ذكر
احتجابه من رأي وجوب القراءة خلف الامام الخ ۱۲ مرتب على عنه

» الفوز الکبیر « میں یہ بات بڑی وضاحت سے بیان کی ہے کہ بعض اوقات صحابہ و تابعین کسی آیت کے بارے میں کوئی واقعہ بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ "نزلت فی کذا" یا "نزلت الآیة فی کذا" ان جیسے الفاظ سے ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ یہ واقعہ اس آیت کا سبب نزول ہے بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ واقعہ بھی آیت کے حکم میں شامل ہے۔ یہاں بھی یہی صورت ہے کہ حضرت مجاہد کا ارشاد کہ "یہ آیت خطبہ جمعہ کے بارے میں ہے" بلاشبہ اسی صورت پر محمول ہے یعنی یہاں ان کا قول سبب نزول کے بیان کے لئے نہیں ہے کیونکہ اگر خطبہ جمعہ کو سبب نزول کہا جائے تو تاریخی اعتبار سے یہ کسی طرح ممکن نہیں اس لئے کہ جیسا کہ بیان کیا جا چکا یہ آیت مکی ہے اور خود حضرت مجاہد اس کا سبب نزول نماز کو قرار دے چکے ہیں، لہذا حضرت مجاہد کی دونوں روایتوں کو ملانے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آیت کا سبب نزول تو نماز ہی ہے البتہ اس کے عموم میں خطبہ بھی داخل ہے لہذا نماز کو جو اس آیت کا حقیقی سبب نزول ہے اس کے مفہوم سے کیسے خارج کیا جاسکتا ہے۔

اس سلسلے میں علامہ ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ اس آیت کے بارے میں عقلاً صرف تین احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ صرف نماز کے بارے میں ہو اس صورت میں ہمارا مدعا ثابت ہے دوسرے یہ کہ یہ آیت نماز اور خطبہ دونوں کے بارے میں ہو تب بھی ہمارا مدعا ثابت ہے، تیسرے یہ کہ یہ صرف خطبہ جمعہ کے بارے میں ہو، اور نماز سے متعلق نہ ہو، صرف اس صورت میں ہمارا استدلال تام نہیں ہوگا، لیکن یہ احتمال مردود ہے کیونکہ آیت مکی ہے اور خود شافعیہ بھی اس کے قائل نہیں کیونکہ وہ خود قرارت سورۃ خلف الامام کے ترک پر اسی آیت سے استدلال کرتے ہیں (انتہی کلاماً) چنانچہ خود شافعیہ میں علامہ سیوطی نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ اس بات پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ نماز اس آیت کے مفہوم میں شامل ہے۔

آیت مذکورہ سے حنفیہ کے استدلال پر شوافع کی جانب سے دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس میں استماع کا حکم دیا گیا ہے جو صلوٰۃ جہریہ میں تو ہو سکتا ہے لیکن صلوٰۃ سریہ میں ممکن نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ میں جو حضرات صلوٰات سریہ میں جواز قرارت کے قائل ہیں ان کے

۱۔ کما فی روایۃ عن مجاہد فاستمعوا لہ وانصتوا فی الصلوٰۃ والخطبۃ۔ کتاب القراءۃ خلف الامام للبیہقی (ص ۹۰ رقم ۲۳۰) سیفی عنی عنہ۔

مسک پر تو اس اعتراض سے کوئی اثر نہیں پڑتا البتہ جو حضرات سترہ میں بھی ترک قرارت کے قائل ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں دو حکم دئے گئے ہیں ایک استماع کا دوسرے انصات کا ، استماع کا حکم صلوات جہریہ کے لئے ہے اور انصات کا صلوات سترہ کے لئے ۔

احناف کی مستدل احادیث

حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث

حنفیہ کا دوسرا استدلال صحیح مسلم میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی طویل روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ خَطَبَنَا فَبَيَّنَ لَنَا سُنَّتَنَا وَعَلَّمَنَا صَلَوَاتَنَا فَقَالَ إِذَا صَلَّيْتُمْ قَائِمُوا صُفُوفَكُمْ ثُمَّ لِيُؤْتِكُمْ أَحَدُكُمْ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا" "وَإِذَا قَرَأَ فَانصِتُوا" "وَإِذَا قَالَ غَيْرَ الْمُغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" فَقُولُوا آمِينَ الْحَمْدُ" نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں بھی "وَإِذَا قَرَأَ فَانصِتُوا" کے الفاظ آئے ہیں ، مکمل روایت اس طرح ہے "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتِيَكُمْ بِهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا قَرَأَ فَانصِتُوا وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمْدُهُ فَقُولُوا اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ" ان دونوں حدیثوں میں امام کی قرارت کے وقت مطلقاً انصات کا حکم دیا گیا ہے جو قرارت فاتحہ اور قرارت سورۃ دونوں کے لئے عام ہے ، اور ان کے درمیان تفریق کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ یہاں آپؐ ایک ایک عمل کے بارے میں طریقہ بیان فرما رہے ہیں اگر فاتحہ اور سورۃ کی قرارت کے حکم میں کوئی فرق ہوتا تو آپؐ اُسے ضرور بیان فرماتے اس کے بجائے آپؐ نے صرف "إِذَا قَرَأَ" ارشاد فرمایا جس کا صریح جب امام قرارت کرے تو مقتدی خاموش ہو جائے ۔

۱۔ (ج ۱ ص ۱۷۴) باب التشهد في الصلوة، وسنداً لهكذا "حدثنا اسحاق بن ابراهيم (المشهور باسحاق بن راهويه ۱۲ متب) قال اخبرنا جابر عن سليمان التيمي عن قتادة عن يونس بن جبير عن حطان بن عبد الله الرقاشي قال صليت مع ابي موسى الاشعري في الح ۱۲ مرتبة عنده

۲۔ نسائي (ج ۱ ص ۱۴۶) تاديل قوله عن رجلٍ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

شوائع وغیرہ کی طرف سے یہاں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا“ کی زیادتی صحیح نہیں، کیونکہ یہی حدیث حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے، اور ان میں سے کوئی بھی ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا“ ذکر نہیں کرتا، نیز ابو موسیٰ اشعرؓ کی روایت میں سلیمان بنی قتادہؓ سے اس روایت کے نقل کرنے میں متفرد ہیں، لہذا اس روایت سے استدلال درست نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی بلاشبہ صحیح ہے اور ثابت ہے، اور خود امام مسلمؒ نے صریح لفظوں میں حدیث کی تصحیح کی ہے، اور یہ پوری تصحیح مسلمؒ نے، واحد مقام ہے، جہاں امام مسلمؒ نے صریح لفظوں میں حدیث کی تصحیح کی ہے، وہ اس طرح کہ جب امام مسلمؒ اپنی تصحیح کا املاء کرتے ہوئے اشعرؓ کی حدیث پر پہنچے جس میں ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا“ کی زیادتی سلیمان التیمی کے طریق سے مروی ہے، اس وقت امام مسلمؒ کے شاگرد ابو بکر بن اخت ابی ہنضر نے اس حدیث کی صحت کے بارے میں سوال کیا تو امام مسلمؒ نے جواب دیا: ”تَرَبَّيْتُ أَحْفَظَ مِنْ سُلَيْمَانَ؟“ یہاں حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات کا تعلق ہے ان میں اگرچہ ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا“ کا جملہ موجود نہیں، لیکن یہ کوئی قابلِ تعجب بات نہیں، اس لئے کہ

۱۔ أخرجه الترمذی فی باب معراج ۲۱۳۲ تحت باب ماجاء إذا سلم الإمام قاعداً فصلًا قعوداً، قال بخسار رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نرس فحش ربهم الجحيم وكسر الميماء، فصل بن قاعداً فصلًا مع قعوداً ثم انشأ فقال إنما الامام او قال انما جعل الامام ليؤتم به فاذا اكبر فأكبروا وادار كع فاركعوا وادار رفع فارفعوا وادار قال سمع الله لمن حمده الخ واخرجه البخاری ايضاً في صحيحه (ج ۱ ص ۱۵۰) ۱۲ رشيد اشرف عفی عنه

۲۔ أخرجه البخاری في صحيحه (ج ۱ ص ۱۵۰) باب صلوة القاعاد فيه و قال انما جعل الامام ليؤتم به فاذا اكبر فأكبروا وادار كع فاركعوا وادار قال سمع الله لمن حمده الخ ۱۲ مرتب عفی عنه مسلم (ج ۱ ص ۱۴۱) ۱۲

۳۔ البتہ حضرت انسؓ کی ۱۲ روایت کے ایک ضعیف طریق میں ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا“ کی زیادتی موجود ہے، انظر کتاب القراءة للبيهقي (ص ۱۱۳ و ۱۱۴) رقم الحديث ۲۸۵، لیکن امام بیہقیؒ اس کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: و ہذا ما يتفرد به سليمان بن ارقم وهو متروك، جرحه احمد بن حنبل ويحيى بن معين وغيرهما

۴۔ البتہ کتاب القراءة (ص ۱۱۳ رقم ۲۸۳) ہی میں حضرت انسؓ کی ایک دوسری حدیث مروی ہے: ”اخبرنا ابو عبد الله الحافظنا جعفر الخلدی نا الحسن بن علی بن شبيب المعمری نا احمد بن المقدم نا الطفا دی حد ثنا ابو ب عن الزهري عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا قرأ الامام فاستمعوا“ یہ روایت بھی قابلِ استدلال ہے، اس پر مجدد اعتراضات جواباً کی تفصیل حسن الکلام (ج ۱ ص ۱۹ تا ۲۲) میں کی جا چکی ہے

ذخیرۃ احادیث میں ایسی بے شمار مثالیں ہیں جن میں کسی صحابی نے ایک زیادتی ذکر کی ہو، اور کسی نے ذکر نہیں کی، ایسے ہی مواقع کے لئے ”زیادۃ الثقة مقبولة“ کا قانین بنایا گیا ہے۔ جہاں تک قتادہ سے ”واذا قرأ فانصتوا“ کی زیادتی نقل کرنے میں سلیمان تمیمی کے تفرّد کا تعلق ہے سورہ بالاتفاق ثقہ ہیں، اور ”زیادۃ الثقة مقبولة“ ہی کے قاعدہ سے ان کا تفرّد مسخر نہیں، پھر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں اس زیادتی کے نقل کرنے میں سلیمان تمیمی متفرّد بھی نہیں، چنانچہ عمر بن عامر، سعید بن ابی عروبہ اور ابو عبیدہ نے قتادہ سے اس زیادتی کے نقل کرنے میں سلیمان تمیمی کی متابعت کی ہے۔

۱۵۲ و ۱۵۱ انظر سنن الدارقطني (ج ۱ ص ۲۳) باب ذكر قوله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقرأه الامام له قراءة واختلاف الروايات، والسنن الكبرى للبيهقي (ج ۲ ص ۱۵۶، طبع دائرة المعارف حيدرآباد دکن) باب من قال يترك المأموم القراءة فيما بهر فيه الامام بالقراءة،

امام دارقطنی اور امام بیہقی نے اگرچہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں سالم بن نوح کو ضعیف قرار دے کر متابعت کو ناقابل اعتبار قرار دینے کی کوشش کی ہے، لیکن علامہ بیہقی نے آثار السنن (ص ۱) میں اور مولانا سرفراز خان صاحب صفحہ ۱۹۲ و ۱۹۳ میں اس کا مسکت جواب دیکر سالم بن نوح کی روایت کو قابل استدلال قرار دیا ہے، واللہ اعلم، ۱۲ شب اشرف سیفی، کان اللہ لدہ ولہ۔

۱۵۳ علامہ بیہقی تعلیق التعلیق میں تحریر فرماتے ہیں ”قلت شتم ظفرت بصحیح ابی عرواہ بتوفیق اللہ تعالیٰ فی ہدیت فیہ متابعاً لآخر سلیمان النخعی قال حدثنا سہیل بن بکر الجندی قال حدثنا عبد اللہ بن رشید ثنا ابو عبیدہ عن قتادہ عن یونس بن جبیر عن خطان بن عبد اللہ الرقاشی عن ابی موسیٰ الاشعری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قرأ الامام فانصتوا اذا قال غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فتروا آیین، انظر آثار السنن (ص ۸۷) باب فی ترک القراءة غلت، الامام فی الجہریۃ ۱۲ مرتب حفظہ اللہ وعاء،

۱۵۴ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پر بھی یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں ”واذا قرأ فانصتوا“ کی زیادتی نقل کرنے میں ابو خالد احمر منفرد ہیں، سوادل تودہ باتفاق ثقہ ہیں، اور ان کا تفرّد مسخر نہیں، دوسرے نسائی (ج ۱ ص ۱۲۶) میں تأویل قولہ عز وجل واذا قرأ القرآن انجزہ کے تحت محمد بن سعد انصاری نے جو ثقہ ہیں ان کی متابعت کی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام مسلمؒ سے جب حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کی صحت کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا ”ہو عندی صحیح“ (مسلم ج ۱ ص ۱۷۲)، بہر حال حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث بھی بے غبار ہے ۱۲ سیفی عفی عنہ

اس سلسلے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک عجیب تحقیق بیان فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”انما یصلی الامام لیؤتم بہ“ کی حدیث چار صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ، ان میں سے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیثوں میں ”وإذا قرأ فأنتأ“ کی زیادتی موجود ہے اور حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی حدیثوں میں یہ زیادتی موجود نہیں، احادیث کے تتبع اور غور کرنے سے اس کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث دو مرتبہ ارشاد فرمائی، ایک مرتبہ ”وإذا قرأ فأنتأ“ بھی اس میں شامل تھا، اور ایک مرتبہ شامل نہیں تھا، پہلی مرتبہ آپؐ نے یہ حدیث سقوط عن لہٰ شرس کے واقعہ میں ارشاد فرمائی جب آپؐ نے بیٹھ کر نماز پڑھائی، صحابہ کرامؓ نے اس وقت آپؐ کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز پڑھنی شروع کی، تو آپؐ نے ان کو بیٹھنے کا اشارہ فرمایا، اور نماز کے بعد یہ حدیث ارشاد فرمائی اور آخر میں فرمایا: ”وإذا سلم جالساً فصلوا جلوساً، لمانی رواية عائشةؓ“ اور حضرت انسؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”وإذا سلم أمة أحدنا فصلوا قعوداً اجمعين“ اس موقع پر چونکہ آپؐ کا اصل منشاء یہ مسئلہ بیان کرنا تھا کہ جب امام بیٹھ کر نماز پڑھا رہا ہو تو مقتدیوں کو بھی بیٹھ کر ہی نماز پڑھنی چاہیے، اس لئے آپؐ نے ذکر میں تمام ارکان صلوٰۃ کا استیعاب نہیں فرمایا، البتہ ضمناً بعض دوسرے ارکان کا بھی ذکر آگیا، بہر حال استیعاب چونکہ مقصد نہیں تھا اس لئے اس موقع پر آپؐ نے ”وإذا قرأ فأنتأ“ کا جہاں ارشاد نہیں فرمایا، پھر اس موقع پر چونکہ حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں موجود تھے، اس لئے انھوں نے ”انما یصلی الامام لیؤتم بہ“ کی حدیث کو ”وإذا قرأ فأنتأ“ کی زیادتی کے بغیر روایت کیا، اس موقع پر حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ مدینہ طیبہ میں موجود نہیں تھے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ کی تصریح کے مطابق سقوط عن لہٰ شرس کا واقعہ ۳۵ھ میں پیش آیا، اس وقت تک حضرت ابو ہریرہؓ مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے، اس لئے کہ وہ مکہ میں اسلام لائے، اسی طرح حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ بھی اُس وقت حبشہ

۱۱ عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

۱۳ ترمذی (ج ۱ ص ۲ و ۳) باب ما جاء اذا صلی الامام قائداً فصلاً قعوداً ۱۲

میں تھے، اور وہ بھی سہ ماہی میں حبشہ سے واپس آئے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ میں سے کوئی بھی سقوط عن الفرس کے موقع پر موجود نہیں تھے جس کا واضح ہوتا ہے کہ یہ حضرات جس حدیث کی روایت کر رہے ہیں وہ سقوط عن الفرس کے واقعہ کے بہت بعد یعنی سہ ماہی میں یا اس کے بھی بعد ارشاد فرمایا گیا ہے، اور اس وقت چونکہ اس حدیث کا منشاء صرف بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم بیان کرنا نہیں تھا بلکہ یہ قاعدہ کلیہ بیان کرنا تھا کہ مقتدی کو امام کی متابعت کرنی چاہئے، اس لئے اس موقع پر آپؐ نے تمام ارکان میں متابعت کا طریقہ بتایا، اور ”واذا قرأ فأنصتوا“ کا بھی اضافہ فرمایا، لہذا حضرت انس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی حدیث کا واقعہ بالکل جدا ہے، اور اس کا سیاق بھی مختلف ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما کی احادیث کا سیاق اور واقعہ بالکل دوسرا ہے، اور پہلے واقعہ میں ”واذا قرأ فأنصتوا“ کے موجود نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں بھی یہ یادتی ضعیف ہو۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث | حنفیہ کی تیسری دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ”اتبع رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم انصرف من صلوۃ جہر فیہا یا لقراءۃ فقال هل قرأ معی

۱۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں ”واذا قرأ فأنصتوا“ کی زیادتی کو صحیح سمجھنے والے حضرات کی فہرست مع حوالہ جات کتب حسن الکلام فی ترک القراءة خلف الامام (ج ۱ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) میں ملاحظہ فرمائیے، رشید شہرستانیؒ باب ما جاء فی ترک القراءة خلف الامام اذا جہر بالقراءة (ترمذی ج ۱ ص ۶۵) ترمذی کے علاوہ یہ روایت حدیث کی دوسری معتبر کتب میں بھی موجود ہے، دیکھئے مؤطا امام مالکؒ (ص ۶۹) ترک القراءة خلف الامام فیما جہر فیہ انسائی (ج ۱ ص ۱۳۶) ترک القراءة خلف الامام فیما جہر بہ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۲۰) باب من آی القراءة اذا لم یجہر سنن ابن ماجہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فأنصتوا، سنن کبریٰ، بیہقی (ج ۲ ص ۱۵۰) باب من قال یترک الامام یوم القراءة فیما جہر فیہ الامام بالقراءة، کتاب القراءة خلف الامام للبیہقی (ص ۱۱۷، رقم الحدیث ۲۶۳) طبع ادارۃ احیاء السنۃ، گوجرانوالہ) جزا القراءة خلف الامام للبخاری (ص ۸۱ رقم الحدیث ۱۷۳) باب من نازع الامام القراءة فیما جہر لم یؤمر بالاعادة، ۱۲ مرتب جعلہ اللہ خادم السنۃ المطہرۃ وسہل لہ امر تخریج الاحادیث،

احد منا مرآة فقال رجل نعم يا رسول الله قال اني اقول مالي انا راع القرآن قال
فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يجهر فيه
رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصلوات بالقراءة حين سمعوا ذلك من رسول
الله صلى الله عليه وسلم.

یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ اس بات کو بھی واضح کر رہی ہے کہ
قرآن خلف الامام کو منازعۃ القرآن قرار دینے والے بعد صحابہ کرام نے قرأت خلف الامام
کو ترک کر دیا تھا، اس حدیث میں یہ تاویل بھی نہیں ہو سکتی کہ اس میں قرآن سورۃ خلف
الامام سے منع کیا گیا ہے، نہ کہ قرآن خلف الامام سے، کیونکہ اس میں آپ نے مانعت کی
علت بھی بیان فرمادی ہے، اور وہ ہے منازعۃ القرآن، اور یہ علت جس طرح قرآن سورۃ میں
پائی جاتی ہے اسی طرح قرآن فاتحہ میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا دونوں کا حکم ایک ہے،
اس حدیث پر شوافع کی جانب سے پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار ابن اکیمہ
اللہی پر ہے جو مجہول ہے، لہذا یہ روایت قابل استدلال نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن اکیمہ لہی ثقہ راوی ہیں، اور بہت سے محدثین نے ان کی توثیق
کی ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی راوی کی محدثین توثیق کریں تو اس پر جہالت کا الزام نہیں
رہتا، اور ابن اکیمہ کے غیر مجہول اور ثقہ ہونے کی اس سے بڑی اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ امام

۱۵۱ انظر السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۱۵۹) باب من قال یترک المأموم القراءة فیما جہر فیہ الامام بالقراءة ۱۲ مرتب
۱۵۲ قال المارديني، قلت: اخرج حديثه ابن حبان في صحيحه وحسنه الترمذي وقال اسمه عماره ويقال عمرو واخرجه ايضا
ابو داود ولم يتعرض له بشئ وذلك دليل على حسنه كما عرفت وفي الكمال لعبد الغني روى عن ابن اكيمه مالك ومحمد بن عمرو
وقال ابن سعد توفي سنة احدى ومائة وهو ابن تسع وسبعين وقال ابن ابی حاتم سألت ابي عنه فقال يسمع الحديث
حديثه مقبول وقال ابن حبان في صحيحه اسمه عمرو وهو واخوه عمر ثقتان وقال ابن معين روى عنه محمد بن عمرو وغيره وحسبك
برواية ابن شهاب عنه وفي التهذيب كان يحدث في مجلس سعيد بن المسيب يروي عن ابي حنيفة وحديثه قال هو ابن شهاب
وذلك على جلالته عندهم وثقته انتهى كلامه وبذلك ينفي عنه الجاهلية، انتهى كلام المارديني، ۱۲ كذا في الجوهر النقي في
ذيل السنن الكبرى للبيہقی (ج ۲ ص ۱۵۸) باب من قال یترک المأموم القراءة الخ ۱۳

رشید اشرف جعلہ اللہ فی عینہ صغیراً و فی اعین الناس کبیراً،

ماکت نے موطائیں اُن کی یہ روایت ذکر کی ہے، اور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ موطا کی تمام روایات صحیح ہیں،

اس حدیث پر شافعیہ نے دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ اس میں ”فانتھی الناس عن القراءة مع رسول الله سلی الله علیہ وسلم“ کا جملہ امام زہریؒ کا ادراج ہے، اس کا جواب یہ ہو کہ اول تو اگر بالضرر یہ امام زہریؒ ہی کا ارشاد ہو تب بھی ظاہر ہے کہ امام زہریؒ نے یہ بات صحابہ کرامؓ کا عمل دیکھ کر ہی کہی ہوگی، دوسرے واقعہ یہ ہے کہ یہ امام زہریؒ کا ادراج نہیں، بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول ہے، جیسا کہ ابو داؤد میں ابن اسرح کے طریق میں اس کی تصریح ہے کہ: ”وقال ابن السرح فی حدیثہ قال معمر عن الزہری قال أبو ہریرۃ فانتھی الناس“ اور بعض حضرات کو اس جملہ کے مُدرج من الزہریؒ ہونے کا جو مغالطہ لگا ہے اس کا اصل سبب بھی ابو داؤد ہی سے واضح ہو جاتا ہے، چنانچہ امام ابو داؤدؒ آگے نقل کرتے ہیں: ”قال سفیان وتکلم الزہری بکلمۃ لم أسمعہا، فقال معمر انتہ قال فانتھی الناس“ مطلب یہ کہ حضرت سفیانؒ فرماتے ہیں کہ جب امام زہریؒ نے اپنے حلقہ درس میں یہ حدیث بیان فرمائی تو ”مالی أنزع القرآن“ کے بعد کا جملہ میں سن نہ سکا، تو میں نے اپنے ہم سبق معمر سے پوچھا کہ استاذ نے کیا فرمایا؟ اس پر معمر نے کہا ”انہ قال فانتھی الناس“ چونکہ معمر نے جواب میں اس قول کی نسبت امام زہریؒ کی طرف فرمائی، تو اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ یہ امام زہریؒ کا اپنا مقولہ ہے، حالانکہ درحقیقت وہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول ہے، — تیسرے ”فانتھی الناس عن القراءة“ کا جملہ حنفیہ کے استدلال کے لئے موقوف علیہ نہیں، بلکہ ان کا استدلال ”مالی أنزع القرآن“ سے ہی پورا ہو جاتا ہے،

اس حدیث پر تیسرا اعتراض امام ترمذیؒ نے کیا ہے، کہ خود حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے قرآن فاتحہ خلف الامام کے بارے میں فرمایا: ”أقرأ بہما فی نفسی“

۱۵ (ص ۶۹) ترک القراءة خلف الامام فیما جہر فیہ ۱۲

۱۶ (ج ۱ ص ۱۲۰) باب من رأى العترة اذ الم یحمر ۱۴

۱۷ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۵) باب ما جاز فی ترک القراءة خلف الامام اذا جہر بالقراءة ۱۲

لیکن اس کا مفصل جواب پیچھے گزر چکا ہے، اور شافعیہ کے اصول کے مطابق تو امام ترمذی کا یہ اعتراض کسی بھی طرح صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ شافعیہ کا اصول یہ ہے کہ ”العبادة بساوي لا بساوي“ یعنی اگر رادی کا فتویٰ اس کی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو تو شافعیہ حدیث پر عمل کرتے ہیں فتویٰ کو چھوڑ دیتے ہیں،

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث | حنفیہ کی چوتھی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ”ثالث قال

رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقرأه الامام له قراءة“
یہ حدیث صحیح بھی ہے اور حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی، کیونکہ اس میں ایک قاعدہ کلیہ بیان کر دیا گیا ہے کہ امام کی قرأت مقتدی کے لئے کافی ہو جاتی ہے، لہذا اس کو قرأت کی ضرورت نہیں، پھر اس حدیث میں مطلق قرأت کا حکم بیان کیا گیا ہے جو قرأت فاتمہ اور قرأت سورۃ دونوں کو شامل ہے۔ لہذا دونوں میں امام کی قرأت حکماً مقتدی کی قرأت سمجھی جائے گی، لہذا مقتدی کا قرأت کو ترک کرنا ”الاسلام لمن امر بقراء فاتحة الكتاب“ کے تحت نہیں آتا،

حنفیہ کی اس دلیل پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں!

① پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حفاظ حدیث نے اسے موقوف علی جابر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ کسی قوی اور ثقہ رادی نے اسے مرفوع ذکر نہیں کیا۔

۱۔ الاصل ابن ماجہ فی سننہ (ص ۶۱) باب ان اقرأ الامام فانصت وانزع جہ محمد فی الموطا (ص ۹۸ و ۹۹) باب القراءة فی الصلاة خلف الامام وابن ابی شیبہ فی مسندہ (ج ۱ ص ۳۷) من ذكره القراءة خلف الامام، وعبد بن حبان فی مسندہ (ج ۲ ص ۱۳۶) باب القراءة خلف الامام، رقم الحديث ۲۷۹، والطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۰۶) طبع رحیمہ دیوبند، باب القراءة خلف الامام والبیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۱۶۰) باب من قال لا یقرأ خلف الامام علی الاطلاق، وفی کتاب القراءة خلف الامام (ص ۱۲۲) طبع اداره احیاء السنۃ گوجرانوالہ، باب ذکر اخبار یحییٰ بہا من زعم ان لا قراءة خلف الامام بحال، ذکر خبر ورقیہ عن جابر بن عبد اللہ، وانزع جہ الدارقطنی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۰۳ و ۳۰۵) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان له الامام الخ ۱۲ رشید اشرف ارشدہ اللہ لما یحبہ ویرضاه ووفقہ لا،

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ سفیان ثوری اور شریک وغیرہ اسے مرفوعاً روایت کرتے ہیں، لہذا یہ اعتراض قابل اعتناء نہیں۔

② دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عبداللہ بن شداد بن ابیہاد عن جابر بن عبداللہ کے طریق سے مروی ہے، اور عبداللہ بن شداد کا سماع حضرت جابرؓ سے ثابت نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد بن ابیہاد صحابی ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "الاصابہ" میں لکھا ہے کہ "لہ رؤیة" لہذا یہ حضرت جابرؓ کے معاصر ہیں، اگرچہ صغار صحابہ میں سے ہیں، چنانچہ یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم ہے، اور اگر بالفرض حضرت عبداللہ بن شداد کا سماع حضرت جابرؓ سے نہ ہو تب بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی، اور مرسل صحابی باجماع حجت ہے،

③ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ دارقطنی وغیرہ میں یہ حدیث "عبداللہ بن شداد عن ابی الولید عن جابر بن عبداللہ" کے طریق سے مروی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد نے یہ حدیث براہ راست حضرت جابرؓ سے نہیں سنی تھی، بلکہ بیچ میں ابوالولید کا واسطہ ہے، اور ابوالولید مجہول ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ ابوالولید خود حضرت عبداللہ بن شداد کی کنیت ہے، دراصل روایت یوں تھی: "عن عبداللہ بن شداد بن ابیہاد ابی الولید عن جابرؓ" کسی کتاب نے غلطی سے "ابی الولید" سے پہلے لفظ "عن" کا اضافہ کر دیا، لہذا حقیقت یہ ہے کہ عبداللہ بن شداد اور حضرت جابرؓ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں،

④ چوتھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار امام ابو حنیفہؒ، حسن بن عمارہؒ

۱۵ وقال العلامة الآلوسی فی ریح المعانی (المجلد الخامن الجزء التاسع ص ۱۵۱، سورة الاعوان رقم الآیة ۲۰۴)، فتولاه سفیان وشریک وجریروا الزبیر رفعوه بالطرق الصحیحة فبطل عدم فین لم یرفعوه ولو تفردوا الثقة وجب قبوله لان الرفع زیادة و زیادة الثقة مقبولة فکیف ولم یفرد، ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ،

۱۶ کافی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۲) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لا امام الخ ۱۲

۱۷ ج ۱ ص ۳۲۵، رقم الحدیث ۱۲ (۲)

۱۸ چنانچہ امام دارقطنیؒ اپنی سنن (ج ۱ ص ۳۲۲) میں باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لا امام الخ کے تحت امام ابو حنیفہؒ کے طریق سے حضرت جابرؓ کی مذکورہ روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں "لم یسندہ عن موسیٰ بن ابی عائشة

غیر ابی حنیفہ والحسن بن عمارہ وہما ضعیفان" ۱۲ مرتب عنی عنہ ۱۵ کافی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۵، رقم ۱۲ (۵)

لیث بن ابی سلیم یا جابر جعفی پر ہے، اور یہ سب ضعیف ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کی تضعیف کا تعلق ہے سو اس اعتراض کی کمزوری محتاج بیان نہیں، اور اس کی مفصل تردید مقدمہ میں گذر چکی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام عظیم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پر طعن درحقیقت خود جارح کو مجروح کرتا ہے، اور حسن بن عمارہ مختلف فیہ راوی ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ ان کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں، اور جہاں تک لیث بن ابی سلیم کا تعلق ہے سو وہ بھی مختلف فیہ راوی ہیں، علامہ بیہقیؒ نے مجمع الزوائد میں متعدد مقامات پر ان کی توثیق کی ہے، اور فرمایا ہے ”ثقة مدلس“، نیز امام ترمذیؒ نے بھی باب التمتع کے تحت ان کی ایک حدیث کی تحیث کی ہے، لہذا ان کی حدیث حسن سے کم نہیں، اور جہاں تک جابر جعفی کا تعلق ہے سو وہ بلاشبہ ضعیف ہے، اور خود امام ابو حنیفہؒ نے اس کی تضعیف کی ہے، لیکن حدیث کا مدار اس پر نہیں ہے، بلکہ ہمارے پاس تو اس حدیث کے متعدد طرق ایسے موجود ہیں جن میں نہ جابر جعفی کا واسطہ آتا ہے اور نہ مذکورہ بالا متکلم فیہ رواۃ میں سے کسی اور راوی کا اور نہ ہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا، چند طرق درج ذیل ہیں؛

① پہلا طریق مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے: ”حد ثنا مالک بن یسعلیل

لہ وکھ کافی ردایۃ کتاب القراءۃ للبیہقی (ص ۱۳۲، رقم ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱) وقال للبیہقی بعد ذکر الحدیث عن طرق لیث وجابر بن یزید الجعفی قال الامام احمد لیث بن ابی سلیم کان لا یحدث عن یحیی بن سعید القطان وقال یحیی بن معین لیث بن ابی سلیم ضعیف وجابر بن یزید الجعفی وقد جرحہ جماعة من اہل الحفظ والاتقان الخ رشید اشرف عفی عنہ

۳۵ چنانچہ ایک روایت کے تحت علامہ بیہقیؒ فرماتے ہیں ”وفیہ لیث بن ابی سلیم وہ وثقة لکنہ مدلس“ اور اس سے اگلی روایت کے تحت فرماتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصحیح غیر لیث بن ابی سلیم وہ وثقة مدلس الخ“

مجمع الزوائد درج ۲ ص ۱۶ باب فی المساجد المشرقة والمزینة، ۱۲ مرتب حفظہ اللہ عن الخطایا والفتن والبلايا والحن؛

۳۵ ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲) ابواب الحج ۱۲

۳۵ ترمذی (ج ۲ ص ۱۹۹) باب منہ بعد باب ما جاز فین یقرأ من القرآن عند المنام ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۵ علامہ بیہقیؒ ایک روایت کے تحت لکھتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیہ جابر الجعفی وثقة شعبہ والثوری زبیر بن معاویہ وہ مدلس وضعفہ الناس (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۰۹) باب فی بسم اللہ الرحمن الرحیم ۱۲ رشید اشرف سیفی

۳۵ فقال ما رأیت اکذب منہ، اسنی المطالب فی احادیث مختلفۃ المراتب ص ۲۵۸، حرف لا ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۵ (ج ۱ ص ۳۷۷) من کرہ القراءۃ خلف الامام ۱۳

عمر بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال کل من کان له امام فقرأتہ له قراءة»

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حسن بن صالح کا سماع ابوالزبیر سے نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حسن بن صالح کی ولادت سنہ ۱۷۰ھ میں ہوئی، اور ابوالزبیر کی وفات سنہ ۱۲۵ھ میں، لہذا دونوں میں معاشرت ثابت ہے، جو امام مسلم کے نزدیک صحت حدیث کے لئے کافی ہے،

(۲) اس حدیث کا دوسرا طریق مسند عبد بن حمید میں اس سند سے مروی ہے؛ حدیثنا ابو نعیم حدیثنا حسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ علامہ آکوسی نے اس کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے،

(۳) مسند احمد بن منیع میں یہ حدیث اس سند سے آئی ہے؛ "اخبرنا اسحق الازرق حدیثنا سفیان وشریک عن موسی بن ابی عائشة عن عبد اللہ بن شداد عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ"

یہ سند سلسلۃ الذہب ہے، اور صحیح علی شرط شیخین ہی، کیونکہ اسحق الازرق صحیحین کے رجال میں سے ہیں، سفیان ثوری محتاج تعارف نہیں، شریک، مسلم کے رجال میں سے ہیں، اور موسی بن ابی عائشہ صحاح ستہ کے مشہور ثقہ راوی ہیں،

(۴) مصنف عبد الرزاق میں یہ حدیث اس طرح مروی ہے؛ "عبد الرزاق عن الثوری عن موسی بن ابی عائشة عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد اللیثی قال قال النبی

۱۔ احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۷۸) بحوالہ تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۱۹) ۲

۲۔ ریح المعانی (ج ۵ ص ۱۵۱) الجزء التاسع سورة الاعراف رقم الآية ۲۰۴ وفتح القدير (۲۳۹/۱) فصل فی القراءة

۳۔ فتح القدير للشيخ ابن الہمام (ج ۱ ص ۲۳۹) فصل فی القراءة فی باب صفة السلوة، ریح المعانی المجلد الخ

الجزء التاسع ص ۱۵۱ سورة الاعراف رقم الآية ۲۰۴ مرثب

۴۔ وقال صاحب اعلا السنن فی کتابہ (ج ۲ ص ۷۰) باب قوله تعالى واذا قرئ القرآن الخ بعد ذکر حدیث جابر بهذا

السنن وشریک مختلف فیہ اخرج له مسلم فی المتابعات وقد تابعه الثوری الخ ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۱۳۶) باب القراءة خلف الامام، رقم الحديث ۲۷۹، ۱۲

صلی اللہ علیہ وسلم الظہر والعرس فبعل رجل یقرأ خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورجل ینہی فلما صلی قال یا رسول اللہ کنت اقرأ وکان ہذا ینہانی نقلاً
لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام فان قراۃ الامام لہ
قراۃ۔ اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم چہری اور سری دونوں قسم کی نمازوں
کے لئے عام ہے،

یہ تمام طرق بالکل صحیح ہیں، اور ان میں سے کسی میں بھی جابر جعفی، حسن بن عمارہ، اور
لیث بن ابی سلیم حتیٰ کہ امام ابو حنیفہؒ تک کا واسطہ نہیں ہے،
پھر جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ثقاہت پر یوں کلام نہیں
کیا جاسکتا اور ان کی تضعیف خود جاح کے وقار کو مجروح کرتی ہے، لہذا ان کی روایت پر بھی
شبہ نہیں کیا جاسکتا، اور امام ابو حنیفہؒ نے حضرت جابرؓ کی حدیث جابر بن عبد اللہ سے اور اس جیسے دیگر
ضعیف روایت کے واسطہ کے بغیر روایت کی ہے۔

پھر خود حضرت جابرؓ کے اپنے ایک ارشاد سے اُن کی حدیث کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ امام
ترمذیؒ فرماتے ہیں: ”حد ثنا اسحاق بن موسیٰ بن الانصاری حد ثنا معن حد ثنا مالک
عن ابی نعیم وھب بن کیسان انه سمع جابر بن عبد اللہ یقول من صلی رکۃ
لم یقرأ فیہا بآمر القرآن فلم یصل الا ان یکون وراء الامام“ لہذا حدیث حسن صعیح،
پھر اس حدیث کا ایک شاہد احقر کو خطیب بغدادیؒ کی تاریخ بغداد میں دستیاب ہوا،
انھوں نے محمد بن احمد بن فضالہ المروزی کے ترجمہ میں یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ سے نقل
کی ہے، روایت کی سند اس طرح ہے: ”اخبرنی ابو القاسم الازھوی نا علی بن

۱۔ النظر الموطأ للامام محمد (ص ۹۸) باب القراۃ فی الصلوۃ خلف الامام وغیرہ ۱۲

۲۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۶) باب ما جاء فی ترک القراۃ خلف الامام اذا جہر بالقرآن ۱۲

۳۔ امام طحاویؒ نے اس کو مرفوعاً بھی تخریج کیا ہے، جس کی سند یہ ہے: ”حد ثنا بحر بن نصر قال حد ثنا یحییٰ

ابن سلام قال حد ثنا مالک عن دھب بن کیسان عن جابر بن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ شرح معانی

الانوار (ج ۱ ص ۱۰۴) باب القراۃ خلف الامام ۱۲ مرتب عنہ

۴۔ (ج ۱ ص ۹۸ و ۹۹)

شہر الغزالی نا ابرجعفر محمد بن احمد بن محمد فضالہ المروزی نا احمد بن علی
ابن سلمان المروزی نا محمد بن عبد اللہ نا خارجیہ عن ایوب، عن نافع عن ابن عمر
قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ، اس کی سند میں خارجہ
تک تمام رواۃ ثقافت ہیں، البتہ اس سے نیچے کے راویوں کی تحقیق کا احقر کو موقع نہ مل سکا
البتہ مؤطا امام محمد میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ اثر مروی ہے: ”من صلی خلف الامام کفته قرآنہ“
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث بے اصل نہیں، اور اسے

جلد (ص ۱۸۰) باب القراءة فی السلاۃ خلف الامام ۱۲

کہ حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث، امام بیہقیؒ نے بھی کتاب القراءة (ص ۱۵۸ و ۱۵۹، رقم ۳۷۲) میں ذکر فرمایا
آخر بحث میں من کرہ القراءة خلف الامام و بیان ضعفہ و خطا من اخطا فی رفعہ کے تحت مرفوعاً تخریجاً کی ہے ”اخبزنا
ابو عبد اللہ الحافظ اخبزنی ابو عبد اللہ الحسین بن محمد البردی ثنا ابو بکر احمد بن محمد بن عمر ثنا ابو عبد الرحمن بن
محمد بن احمد التیمی ناسی بن سعید ابو محمد حفظاً نا علی بن مسہر عن عبید اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبی
صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ،

امام بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”اخبزنا ابو عبد اللہ الحافظ قال سمعت
ابا عبد اللہ البردی یقول سمعت المنکدری یقول سمعت ابا عبد الرحمن التیمی یقول ہذا استجر اللہ تعالیٰ ان
اضرب علی حدیث، سو بد کلمہ من اجل ہذا الحدیث الواحد فی القراءة خلف الامام، قال الامام احمد بن سعید
تغیر فی آخر عمرہ و کثرت المناکیر فی حدیثہ و ہذا الحدیث عند اصحاب عبید اللہ بن عمر موقفاً غیر مرفوعاً، انتہی
کلام البیہقی،

لیکن مولانا سر فراز خان صاحب صفدر دامت برکاتہم احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) میں
اس کا تفصیلی جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سوید بن سعید ثقہ راوی ہیں، اکثر حضرات نے انکی
توثیق کی ہے، مثلاً امام مسلم، امام ابو داؤد، علامہ ذہبی، علامہ بغوی، اسحاق جزیرہ، محدث عجبلی اور
امام دارقطنی وغیرہ بلکہ مسلم بن قاسم نے ان کو ڈبل ثقہ قرار دیا ہے، اور بیہقی امام احمد سے نقل کرنے میں
کہ مجھے ان میں کسی کا کلام معلوم نہیں ہوا، ان کے برعکس معدودے چند افراد نے اگرچہ ان پر جرح بھی
کی ہے، لیکن اس کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ مختلف فیہ رواۃ میں ان کا شمار ہوگا، اور جمہور کی توثیق کی روشنی
میں ان کی حدیث کم از کم حسن ضرور ہوگی، واللہ اعلم ۱۲ رجب الشرف غفر اللہ ولوالدہ

حضرت جابرؓ کی حدیث کے لئے بطور شاہد پیش کیا جا سکتا ہے،

خلاصہ یہ کہ حضرت جابرؓ کی حدیث بلاشبہ صحیح اور ثابت ہے، اور اس پر عائد کئے جانے والے تمام اعتراضات بارد اور غیر درست ہیں، اور مختلف اسانید و طرق اور متابعات و شواہد کی موجودگی میں اس روایت کو ضعیف یا ناقابل استدلال قرار دینا انصاف سے بہت بعید ہے، واللہ الموفق للصواب،

مسلك احنا ابنا صحابة كرام | مختلف فیہ مسائل میں فیصلہ اس بنیاد پر بھی ہوتا ہے کہ اس بارے میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا مسلک اور معمول کیا تھا، اس رخ سے اگر دیکھا جائے تو بھی حنفیہ داپہ

۵۔ نیز امام طبرانی نے معجم کبیر میں حضرت ابو الدرداءؓ کی روایت تخریج کی ہے، اسے بھی شاہد بلکہ دلیل مستقل کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے: ”وغن ابی الدرداءؓ قال سأل رجل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ! انی کل صلوة قرأۃ قال نعم فقال رجل من القوم وجب ہذا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما أری الا امام اذا قرأ الا کان کافیاً“ علامہ بیہقی، مجمع الزوائد (ج ۲، ص ۱۱۰) باب القراءة فی الصلوة میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”قلت ردی ابن ماجہ منہ الی قولہ وجب ہذا، رواہ الطبرانی فی الکبیر واسنادہ حسن“ سنن قطنی (ج ۱، ص ۳۳۲، ۳۳۳) باب من ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لا امام الا کے تحت، امام دارقطنی نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے جس میں حضرت ابو الدرداءؓ فرماتے ہیں ”فقال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکنت اقرب القوم الیہ ما أری الا امام اذا أم الفیم الا کفاهم“ حضرت ابو الدرداءؓ کی اس روایت کو امام نسائی نے اپنی سنن (ج ۱، ص ۱۳۶) میں ”اکتفای المأمیر بقراءة الامام“ کے تحت اور امام بیہقی نے اپنی سنن کبیری (ج ۲، ص ۱۶۲) میں باب من قال لا یقرأ خلف الامام علی الاطلاق کے تحت اس روایت کو تخریج کیا ہے اور امام نسائی، امام دارقطنی اور امام بیہقی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث حضرت ابو الدرداءؓ پر موقوف ہے، اور اس کو مرفوع بیان کرنے میں زید بن حبابؓ نے غلطی کی ہے،

لیکن یہ اعتراض کسی صورت درست نہیں، اس لئے کہ زید بن حبابؓ باتفاق ثقت ہیں، اس لئے اگر وہ تنہا ہی اس کو مرفوع بیان کرتے تو بھی حدیث مرفوع سمجھی جاتی، پھر جبکہ وہ اس کو مرفوع بیان کرنے میں متعذر بھی نہیں، کیونکہ ابو صالحؓ کا تب یث بھی اسے مرفوعاً ہی روایت کرتے ہیں، انظر السنن الکبری للبیہقی (ج ۲، ص ۱۶۲) تفصیلی جواب کے لئے دیکھئے احسن الکلام (ج ۱، ص ۲۹۱، ۲۹۲) واللہ الموفق للصواب، ۱۲۔ رشید اشرف عفی عنہ

بھاری نظر آتا ہے، اور بہت سے آثار صحابہ ان کی تائید میں ملتے ہیں،

علامہ عینیؒ نے عمدة القاری میں لکھا ہے کہ تراویح القراءۃ خلف الامام کا مسلک تقریباً انہی صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے، جن میں سے متعدد صحابہ کرام اس سلسلہ میں بہت منتشر دیکھے، یعنی خلفاء اربعہؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت جابرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ

۱۵ امام عبدالرزاقؒ فرماتے ہیں: آخر فی موسیٰ بن عقبہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والو کبر و عمر عثمان کافوا ینہون عن القراءة خلف الامام (مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۱۳۹، تحت رقم ۲۸۱۰) باب القراءة خلف الامام)۔ نیز مصنف (ج ۲ ص ۱۳۹، رقم ۲۸۰۶) ہی میں ایک دوسرا اثر مروی ہے: "عن داود ابن قیس عن محمد بن عجلان قال قال علیؑ من قرأ مع الامام فلیس علی الفطرة قال وقال ابن مسعودؓ ضلی فوه تراباً، قال وقال عمر بن الخطاب لیس ودرت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیه حجر، ۱۲ رشید اشرف زادہ اللہ علماء عملاً، ۱۵ وعن ابی وائل قال جاز رجل الی ابن مسعودؓ فقال أقرأ خلف الامام، قال أنصت للقرآن فان فی الصلوة شغلاً ویکفیک ذلک الامام (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الکبیر والادسط ورجالہ موثقون، (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۱۱) باب القراءة فی الصلوة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۶ ان کا اثر موطأ امام محمدؒ (ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب القراءة فی الصلوة خلف الامام میں مروی ہے، فرماتے ہیں "ودرت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیه حجرة" اس کی سند پر اعتراضات و جوابات کی تفصیل حسن الکلام (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ۳۲۰) میں ملاحظہ فرمائیں، ۱۲ مرتب عافاه اللہ ورعاه

۱۷ حدیثنا عمرو بن محمد بن زید عن موسیٰ بن سعد بن زید بن ثابتؓ ینحیہ عن جدہ انہ قال من قرأ خلف الامام فلا صلوة لہ، موطأ امام محمدؒ (ص ۱۰۲) باب القراءة فی الصلوة خلف الامام ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۸ مالک عن ابی نعیم وہب بن کيسان انہ سمع جابر بن عبد اللہ یقول "من صلی رکعة لم یقرأ فیہا بام القرآن فلم یصل الا وراء الامام" موطأ امام مالکؒ (ص ۶۶) ماجاء فی أم القرآن ۱۲ مرتب عفر لہ

۱۹ مالک عن نافع ان عبد اللہ بن عمرؓ بیان اذا سئل هل یقرأ احد خلف الامام قال اذا صلی احدکم خلف الامام فحبہ قراءة الامام واذا صلی وحده فلیقرأ قال وكان عبد اللہ بن عمر لا یقرأ خلف الامام (موطأ امام مالکؒ ص ۶۶) ترک القراءة خلف الامام فیہا جہر فیہ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

بَا مَا جَاءَ إِذَا دَخَلَ حُدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَرْكِعْ رَكْعَتَيْنِ

”اذا جاء احدكم المسجد فليركع ركعتين“ راؤ ذ ظاہری کے نزدیک حدیث باب میں ”فلیركع ركعتين“ کا امر وجوب کے لئے ہے، جبکہ جمہور اس کو استحباب کے لئے مقرر دیتے ہیں،

”قبل ان يجلس“ یہ تحیۃ المسجد کے وقت مستحب کا بیان ہے، چنانچہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جلوس سے تحیۃ مسجد فوت نہیں ہوتی، بلکہ جلوس کے بعد بھی پڑھ سکتا ہے، جبکہ شوافع اس کے قائل ہیں کہ جلوس سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے،

حنفیہ کا استدلال حضرت ابوذرؓ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: ”دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في المسجد فقال لي يا اباذر صليت، قلت لا، قال فمكفرت ركعتين“

بھرا اگر تحیۃ المسجد کا موقع نہ ملے تو اسے چاہئے کہ ایک مرتبہ ”سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر“ پڑھ لے، واللہ اعلم،

۱۵ و ذہاب ابن حزم من الظاہریۃ الی عدم الوجوب کما فی الفتح (ای فتح الباری) ج ۱ ص ۲۴۴) کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۶۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۶ جمہور راؤ ذ ظاہریؓ کی سند تمام احادیث کو استحباب پر محمول کرنے میں اس لئے کہ اگر تحیۃ المسجد واجب ہوتی تو صحابہ کرامؓ اس کے پڑھنے کا بھی اہتمام فرماتے، حالانکہ ان کا عام معمول تحیۃ مسجد پڑھنے کا نہ تھا، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۲۰) میں ”من رخص ان يمر في المسجد ولا يصلي فيها“ کے تحت مردی ہے: ”سأشنا ابو بكر قال حدثنا عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن زيد بن اسلم قال كان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يدخلون المسجد ثم يخرجون ولا يصلون ورايت ابن عمر يفعلا“ رشيد اشرن ارشده الله لما يحبه يرشاه وفقه له ۱۷ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۶۲) من كان يقول اذا دخلت المسجد فصل ركعتين ۱۲

۱۸ بحریث ارشده الله لما يحبه يرشاه وفقه له، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۵) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۹ قال ابو طالب في الفتوت ”کما فی رد المختار ونجیۃ المسیر والبرام الطوان، کما ذکرہ القاری فی شرح المناسک الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) ۱۲ مرتب عنی عنہ

باب ماجاء فی کراهیة ان يتخذ علی القبر مسجداً

”عن ابن عباس قال لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور“ عورتوں کی زیارت قبور کے بارے میں امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں، ایک گراہیت تحقیق اور دوسری جواز کی۔ ان دونوں روایتوں میں تحقیق یہ ہے کہ عورتوں سے آداب قبوروں پر جزیع و فزع کا اندیشہ ہو یا بچہ یا عورت خوف ہو تو مکروہ ہے، اور اگر جزیع و فزع کا اندیشہ نہ ہو تو پورے عورتوں کے لئے ہر ماہ واجب نماز ہے۔ بہتے جوان خواتین کے لیے مکروہ ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ بظاہر اس وقت سے متعلق ہے جب زیارت قبور مطلقاً ناجائز تھی جیسا کہ اس ممانعت اور پھر اس کے منسوخ ہونے کا علم حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہوتا ہے، ”كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزروها“ بہر حال زیارت قبور کی ممانعت منسوخ ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ نسخ اور ”زردوا“ کا حکم رجال و نساء دونوں ہی کے لئے ہر کیونکہ قرآن و حدیث میں بکثرت احکام بیان کرتے ہوئے صیغہ مذکر سے خطاب کیا گیا ہے جبکہ باتفاق ان احکام میں عورتیں بھی شریک ہیں،

”والتخذین علیہا المساجد“ امام احمد اور ظاہر یہ کہ نزدیک قبر کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا حرام ہے، جبکہ جمہور کے نزدیک مکروہ ہے، اور یہی حکم قبر پر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کا ہے، حدیث باب کا محمل یہی دو صورتیں ہیں، لیکن اگر قبرستان میں نماز کے لئے کوئی الگ جگہ بنادی گئی ہو تو وہ اس میں داخل نہیں،

”والسراج“ چراغ جلانا اگر مردوں کو نفع پہنچانے کی نیت سے ہو تو ناجائز ہے اور یہاں یہی مراد ہے، البتہ زائرین کی آسانی کے لئے روشنی کرنے میں مضائقہ نہیں، بشرطیکہ اسراف کی حد تک نہ پہنچے،

باب ما جاء فی النوم فی المسجد

”كنا ننام علی عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فی المسجد ونحن شباً“

۱۵ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۲) فی آخر کتاب الجنائز ۱۲

۱۶ یکرہ ان یبنی مسجد علی القبر وقال البیہقی والمراد ان یسوی القبر مسجد فیصلی فوفیه، الملتقط من مدارق ابن حجر (ج ۲ ص ۳۰۵) ۱۲ مرتب عنی عنہ

حضرت ابو ذر کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ ”اَتَانِي النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَانَا نَحْمُ فِي الْمَسْجِدِ
نَسْرَبْنِي بِرَجْلِهِ فَقُلْتُ يَا نَبِيَّ اللهِ خُذْ بِيَدِي النُّومَ“ اور اس سے نوم کی کراہت پر استدلال
کیا ہے، کیونکہ آپ نے اُن کے پاؤں مار کر بیدار کیا، اور انھوں نے بھی بیدار ہو کر معذرت کی،
(معارف السنن ص ۳۷۳)

باب مما جاء في كراهية البيع الشرع وانشاد الضالة والشعر في المسجد

”ثم عن قتادة بن دحيث قال ما رواه في المسجد“ بظاہر وہ حدیث اس کے معارض ہے جس
میں حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مسجد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی
میں اشعار پڑھنا منقول ہے، دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ اگر شعر حمد و ثناء اور دُعا اسلام کے
خاطر ہو تو اس کا پڑھنا جائز ہے، بصورت دیگر مکروہ ہے،

۱۱ علاء نور الدین سیوطی نے مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۲۲ باب النوم فی المسجد کے تحت یہ روایت اس
طرح ذکر کی ہے ”عن اسماء بنت یزید ان ابی ذر الغفاری کان یحکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما فرغ
من صلاة اذ فی المسجد وكان یؤتی یحییٰ بن قیس فی دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ فوجد ابی ذر یجوز لادای
ملقی علی الجدران وہی الارض فی المسجد فنکبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برجله حتی استوی جالساً فقال لہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم الا اراک ناماً قال ابر ذریا رسول اللہ فاین انام دل فی بیت غیرہ؟ (قال الیثمی) قلت
فذكر الحدیث ویأتی بتمامہ فی الخلافة ان شاء اللہ راہ احمد والبرانی رضی اللہ عنہما فی الکبیر وبعید شری بن حوشب
وفیہ کلام وقدر وثق ۱۲ رشید اشرف وفیہ اللہ لخدمۃ السنۃ المبارکۃ۔

۱۲ الشیخ (امی العالمۃ الکشمیری) دامہ انشاء الضالۃ فامہ سورۃ النور: اسلما وہی الفرج والفتح بان یسأل فی
خارج المسجد ثم یلشده فی المسجد لاجل اجتماع الناس فیہ، والثانیۃ ان یدخل فی المسجد نفسه فیلشده فیہ فہذا
بحوزانہ الامان من غیر لفظ وشغب، کذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۱۲۱ مرتب غنی فہم

۱۳ ابن زبائین قال حدثنا سفیان عن الزہری عن سعید بن المسیب قال مر عمر بحسان بن ثابت وهو یلشد فی المسجد
فلخط الیہ فقال قد انشدت وفیہ من قد خبر منک ثم التفت الی ابی ہریرۃ فقال اسمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یقول اجب عنی الیہ یدہ بروح القدس قال الیہم نعم انسانی (ج ۱ ص ۱۰۷) کتاب المساجد الرخسۃ فی انشاء
الشعر فی المسجد ۱۲ رشید اشرف بسرہ اللہ یحب نفسه وعباد یومہ خیر من اسمہ،

۱۴ بان انہ لم یکن فیہ ما ینکر شرناً فجوز الیہنا علی ہذا یدل کلام الطحاوی فی الجزء الثانی من شرح معانی الآثار فی باب
روایۃ الشعر فی المسجد ہی مکروہۃ ام لا؟ ۱۲ مرتب غنی عنہ

وَعَنِ الْبَيْعِ وَالشَّرَاءِ فِيهِ " اس کی کراہت پر اتفاق ہے،

وَأَنَّ بَيْعَهُ الْإِنْسَانُ فِيهِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَبْلَ الصَّلَاةِ " بعض حضرات کے نزدیک اس نہی کی علت خود اس ہیئت کی کراہت ہے، جبکہ بعض کے نزدیک اس کی علت خطبہ سننے میں رکاوٹ کا پیدا ہونا ہے، پہلی صورت میں یہ حکم ہر وقت کے لئے عام ہوگا، اور دوسری صورت میں وقت خطبہ کے ساتھ مخصوص، والثانی اظہر، واللہ اعلم

باب ما جاء في المسجد الذي أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى

أُمْتُؤَى رَجُلٍ مِنْ بَنِي خَدْرَةَ وَرَجُلٍ مِنْ بَنِي عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ فِي الْمَسْجِدِ الَّذِي أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى فَقَالَ الْخَدْرِيُّ هُوَ مَسْجِدُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْآخَرُ هُوَ مَسْجِدُ قِبَاءَ فَاتِيَارَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ذَلِكَ فَقَالَ هُوَ هَذَا أَيْعَنِ مَسْجِدَهُ وَفِي ذَلِكَ خَيْرٌ كَثِيرٌ

اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ "لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى" سے مراد مسجد نبوی ہے، جبکہ جمہور مفسرین اس کے قائل ہیں کہ اس سے مراد مسجد قبا ہے، اس لئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت، تو مسجد قبا ہی کے بارے میں نازل ہوئی تھی، لیکن اس حدیث میں آپ نے القول بالموجب کے طور پر مسجد نبوی کو بھی "مسجد أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى" قرار دیا، "انقول بالموجب" کا مطلب یہ ہے کہ جو صفت کسی ادنیٰ شے میں ثابت کی گئی ہو اسے اعلیٰ میں بطریق اولیٰ ثابت کیا جائے، اور یہ بلاغت کی اصطلاح ہے، درحقیقت دونوں صحابیوں میں سے ایک صحابی کے انداز سے آپ نے یہ محسوس فرمایا کہ وہ مسجد نبوی کو "أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى" کا مصداق نہیں سمجھے، اس لئے آپ نے جواب علیٰ اسلوب الحکیم دیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت اگرچہ مسجد قبا کے بارے میں نازل ہوئی

۱۰ بخیر الفقہاء البیوع والشراء فی المسجد للمعتکف من غیر ان یحضر البیوع کما فی مآثور الحنفیہ، (معارج السفن ص ۲۱۳) ۱۲

۱۱ تخلق القوم امی جلسوا حلقة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۳ فعن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما والضحاک انہ مسجد قباء (روح المعانی جلد ۶ جز ۱ ص ۱۹)

سورة توبه رقم الآية ۱۰۸ مرتب عفی عنہ

لیکن مسجد نبوی بھی بلاشبہ اس کا مصداق ہے،

باب ماجاء فی ایّ المساجد افضل

”صلوة فی مسجدی هذا خیر من الف صلوة فیہما سواہ“ ایک روایت^۱ میں پچاس ہزار کا ذکر ہے، لیکن سند ایک ہزار والی روایت زیادہ راجح ہے، اور اگر پچاس ہزار والی روایت درست بھی مان لی جائے تو بھی دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہ ہوگا، اس لئے کہ عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا، پھر علامہ نووی^۲ اور محب طبری کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ فضیلت مسجد نبوی کے اس حصہ کے ساتھ خاص ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مسجد نبوی کا جزو تھا، جبکہ جمہور کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ فضیلت صرف عبد نبوی کی مسجد سے متعلق نہیں، بلکہ جتنی توسیعات اس میں ہوئیں یا ہوں گی وہ بھی اس کے مصداق میں داخل ہیں، علامہ عینی^۳ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ یہاں اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہو گئے ہیں، لہذا تسمیہ راجح ہوگا جبکہ امام مالک^۴ فرماتے ہیں کہ درحقیقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجد نبوی میں آپ کے بعد ہونے والے اضافوں کا علم تھا، لہذا آپ کا قول ”فی مسجدی لهذا“ آپ کے بعد ہونے والے تمام اضافوں کو شامل ہے، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو خلفاء راشدین مسجد نبوی میں زیادتی کی اجازت نہ دیتے،

نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ جب وہ مسجد نبوی میں اضافہ سے قانع ہو گئے تو فرمایا

۱۔ حذّہ امّ شام بن عمار حدّثنا ابو الخطاب المدنی حدّثنا زریق ابو عبّاس اللہ الہامی عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوة الرجل فی بیتہ بصلوة فی مسجد القبائل خمس وعشرون صلوة و صلوة فی المسجد الذی یحب فیہ خمس مئة صلوة و صلوة فی المسجد الاقصیٰ خمسین الف صلوة و صلوة فی مسجدی خمسین الف صلوة و صلوة فی المسجد الحرام سبعمئة الف صلوة، سنن ابن ماجہ (ص ۱۰۳) باب ماجاء فی الصلوة فی المسجد الجامع، و انظر مشکوٰۃ المصابیح (ج ۱ ص ۷۲) باب المساجد ومواضع الصلوة فی آخر الفصل الثالث منہ ۱۲ رشید اشرف سیفی وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المظہرۃ،

”وَرَجُلٌ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى ذِي الْحَلِيفَةِ أَكَانَ مِنْهُ“
 ”الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ“ صحیح روایات سے مسجد حرام میں ایک لاکھ نمازوں کا ثواب ثابت
 ہے، لہذا اس استثناء کا صحیح مطلب یہ ہے کہ ”الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ فَإِنَّهُ أَفْضَلُ“۔ پھر یہ حدیث
 امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے جو مسجد نبویؐ کی نماز کو مسجد حرام کی نماز سے افضل قرار دیتی ہیں،
 لَا تَشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ هَذَا وَمَسْجِدِ
 الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى“ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد کے سوا دنیا کی تمام مساجد فضیلت
 کے اعتبار سے برابر ہیں، لہذا حصول ثواب اور فضیلت کے لئے ان مساجد کے سوا کسی

۱۵ وفاء الوفاء باخبار دارالمصطفیٰ (ج ۲ ص ۲۹۷) فی آخر لفصل الثانی عشر فی زیادة عمر بن الخطابؓ،
 لیکن اس روایت میں عبد العزیز بن عمران مٹروک ہے، کما صرح بہ صاحب وفاء الوفاء،

نیز وفاء الوفاء ہی میں اسی مقام پر حضرت ابو ہریرہؓ کی بھی مرفوع روایت مروی ہے: ”ان رسول
 صلی اللہ علیہ وسلم قال لوبنی ہذا المسجد انی صنعہ لکان مسجدی“ اس روایت کے بارے میں صاحب وفاء الوفاءؒ
 فرماتے ہیں، ”رؤی ابن شہبہ ویکئی والدیلمی فی مسند الفردوس بسند فیہ مٹروک“ بہر حال ان روایات کے
 ضعف کے باوجود ایک درجہ میں ان سے جمہور کے قول کی تائید ضرور ہو جاتی ہے ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ
 ۱۵ والآیجوز من حیث الاستثناء ان یكون المراد انه مساو لمسجد المدينة او افضل او مفقود کما حکى الاحتمالات
 الثلاثة فی العمدة“ (ج ۳ ص ۶۸۶) عن ابن بطال والکرماتی، الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲۲) بتغییر
 ۱۵ واجج مالک ومن وافقه کما لفظ البدر العینی والقاضی عیاض من حدیث انسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 قال اللهم اجعل بالمدينة ضعفی ما جعلت بکمة من البركة، رواه الشيخان ومن حدیث سیدنا عمر بن الخطابؓ موقوفاً
 علیہ ”فَالصَّلَاةُ فِي مَسْجِدِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصَاعَفُ عَلَى صَلَاةٍ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَيَكُونُ مِائَتِي الْفِ صَلَاةٍ فِي غَيْرِهِ،
 بِذَا مَلْخَصٍ فِي مَعَارِفِ السُّنَنِ (ج ۳ ص ۳۲۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ البتہ مذکورہ تین مساجد کے بعد مسجد قباؒ کو دوسری مساجد کے مقابلہ میں فصیلت، عامل ہے چنانچہ
 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”من خرج حتى يأتي هذا المسجد مسجد قبا، فصلی فیہ کان عدل عمرۃ (ای عدل
 ثواب عمرۃ) نسائی (ج ۱ ص ۱۱۴) کتاب المساجد، فضل مسجد قبا، والصلاۃ فیہ، لہذا اس کا حکم بھی دوسری
 مساجد سے مختلف ہوگا، لیکن شد رحال کے سلسلہ میں مساجد ثلاثہ کے ساتھ اس کو مستثنیٰ کرنے کی ضرورت
 نہیں سمجھی گئی، اس لئے کہ جو باقاعدہ سفر کرے گا وہ لا محالہ مسجد نبویؐ کی محبت سے سفر کرے گا، اور مسجد نبویؐ
 کی زیارت کے بعد مسجد قباؒ کی زیارت کیلئے باقاعدہ سفر کی ضرورت پیش نہیں آئے گی، اس لئے کہ مسجد قباؒ زیادہ دیر

۱۲ مرتب عفی عنہ، دارالعلوم اسلامیہ، لاہور، ۱۴۰۲ھ

اور مسجد میں نماز پڑھنے کی غرض سے رخصت سفر باندھنا بے فائدہ ہے،

زیارت قبور کے لئے سفر کی شرعی حیثیت

پھر حدیث مذکور کی بناء پر بعض حضرات نے زیارت قبور کے لئے سفر کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، اس مسلک کو سب سے پہلے قاضی عیاض مالکیؒ نے اختیار کیا، پھر ان کے بعد علامہ

ابن تیمیہؒ نے اس میں انتہائی تشدد اور نلوا اختیار کیا، اور اس کی خاطر بہت سی مصیبتیں بھی اٹھائیں، یہاں تک کہ انھوں نے روضہ اطرک کی زیارت کے لئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا، اور فرمایا کہ اگر مسجد نبویؐ میں نماز پڑھنے کی نیت سے سفر کیا جائے اور پھر ضمناً روضہ اطرک کی بھی زیارت کر لی جائے تو اس کی اجازت ہے، لیکن خاص روضہ اطرک کی زیارت کی نیت سے سفر کرنا جائز نہیں،

لیکن جمہور نے علامہ ابن تیمیہؒ کے اس مسلک کو قبول نہیں کیا، اور اس کی تردید کی، بلکہ علامہ تفتی الدین سبکیؒ نے تو ”شفار السقام“ کے نام سے ان کی تردید میں ایک مفصل کتاب بھی لکھی ہے،

علامہ ابن تیمیہؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں استثناء مفرغ ہے، لہذا یہاں مستثنیٰ منہ محذوف ہے، اور تقدیر عبارت یوں ہے: ”لا تشد الرحال الا الى شيء الا الى ثلاثة مساجد“ لہذا حصول برکت اور حصول ثواب کے لئے سفر کرنا ان تین مساجد کے ساتھ مخصوص ہے، اور کسی قبر کے لئے سفر کرنا اس حدیث کی وجہ سے ممنوع ہوگا،

اس کے جواب میں جمہوریہ کہتے ہیں کہ استثناء تو بیشک مفرغ ہے لیکن تقدیر عبارت یوں نہیں ہے کہ ”لا تشد الرحال الا الى شيء الا الى ثلاثة مساجد“ کیونکہ اس تقدیر پر تو سفر جہاد، سفر طلب علم، سفر تجارت اور کسی عالم کی زیارت کے لئے بھی سفر کرنا ممنوع قرار پائے گا، جسکے اس کا کوئی قائل نہیں، لہذا تقدیر عبارت دراصل یوں ہو لا تشد الرحال الا الى مسجد الا الى ثلاثة مساجد“ اور مقصد یہ ہے ان تین مساجد کے سوا کسی اور مسجد کی طرف اس نیت سے سفر کرنا درست نہیں کہ اس میں زیادہ فضیلت یا ثواب حاصل ہوگا، اور یہ تقدیر اس لحاظ سے بھی انسب ہے کہ استثناء مفرغ میں جب مستثنیٰ منہ محذوف نکالا جاتا ہے اس کو مستثنیٰ کے ساتھ کچھ مناسبت ضرور ہونی چاہئے، اور ہم نے

جو مستثنیٰ منہ محذورات نکال ہے وہ مستثنیٰ کے عین مناسب ہے، پھر اس کی تائید مسند احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں؛ "لا ينبغي للمطعم ان يشد رحاله الى مسجد يتبع فيه الصلوة غير المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدى هذا" چنانچہ علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۶۸۲ و ۶۸۳) میں اور حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۳ ص ۵۳) میں جمہور کے مسلک پر اسی روایت سے استدلال کیا ہے، یہ روایت شہر بن حوشب کے طریق سے مروی ہے، جن کے بارے میں علامہ عینیؒ فرماتے ہیں "وشہر بن حوشب وثقه جماعة من الأئمة" اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں "وشہر حسن الحديث وان كان فيه بعض الضعف" بہر حال اس حدیث کا زیارت قبور، طلب علم اور جہاد و تجارت کے اسفار سے کوئی تعلق نہیں،

پھر جہاں تک روضہ اطر کی زیارت کا تعلق ہے اس کی زیارت کی فضیلت کے بارے میں جلتی احادیث مروی ہیں مثلاً؛ "من زار قبري وجبت له شفاعتي" یا "من حج ولم يزرني فقد جفاني" وغیرہ، سو اس مضمون کی اکثر احادیث ضعیف ہیں، لیکن امت کا

۱۵ معارف السنن (ج ۳ ص ۳۳۲) ۱۲

۵۲ الجامع الصغير للسيوطي (طبع المكتبة الاسلامية فيصل آباد، پاکستان؛ ج ۲ ص ۱۷۱) برمز "عد" (ابن عدی فی الكامل) ورمز "هب" (بیہقی فی شعب الایمان) عن انسؓ وضعفه السيوطي برمز "عن" ولكن ذكر النيسابوري هذه الرواية مروية عن ابن عمرؓ وقال رواه ابن خزيمة في صحيحه والدارقطني للبيهقي وآخرون واسناده حسن، آثار السنن (ص ۲۹) باب فی زیارة قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وقد أعرض علی اسناد هذه الرواية لكن أجاب عنه النيسابوري جواباً شافياً ۱۲
۵۳ مروية عن ابن عمرؓ ذكره ابن عدی ابن حبان فی ترجمة النعمان والنعمان ضعيف جداً، كذا فی تلخیص البحیر (ج ۲ ص ۲۶۷، تحت رقم ۱۰۷۵) کتاب الحج باب دخول مكة وبقية اعمال الحج الى آخرها، مرتب عفی عنه

۵۴ البتہ چند احادیث صحیح یا کم از کم حسن ضروری ہیں، (۱) مسند ابوداؤد طیالسی (الجزء الاول) ص ۱۲ و ۱۳، طبع دائرة المعارف النظامية حیدرآباد دکن ۱۳۲۵ھ) میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے؛ "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول من زار قبري او قال من زارني كنت له شفيعاً او شهيداً الخ" اس روایت کو حضرت عمرؓ سے

روایت کرنے والے تابعی "رجل من آل عمرؓ" مچھول ہیں، لیکن یہی روایت حافظ ابن حجرؒ نے ابوداؤد طیالسیؒ سے ہی کے حوالہ سے المطالب العالیۃ (ج ۱ ص ۳۷۱، رقم ۱۲۵۳) میں کتاب الحج باب زیارة قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، میں

تعالیٰ متواتر ان احادیث کے مفہوم کی تائید کرتا ہے، اور تعالیٰ متواتر مستقل دلیل ہے، اور پوری امت کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ مسجد نبوی کی نیت کرتے تھے نہ کہ روضہ اقدس کی "تاویلِ بارد کے سوا کچھ نہیں، کیونکہ ایسا کون ہوگا جو ایک لاکھ نمازوں کا ثواب چھوڑ کر پچاس ہزار نمازوں کے ثواب کی طرف آئے، واقعہ یہ ہے کہ زائرینِ مدینہ کا اصل مقصد روضہ اقدس کی زیارت رہا ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں اسی قول کو مختار قرار دیا ہے کہ زائرینِ روضہ اطہر کی زیارت کا قصد کریں، اور اسی کو حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے "المہند علی المفند" میں علماء دیوبند کا مسلک قرار دیا ہے، پھر اس میں بھی کلام ہوا ہے کہ روضہ اقدس کے علاوہ دوسری قبروں کی زیارت کے لئے سفر جائز ہے یا نہیں؟ علامہ شامی نے بعض شافعیہ سے نقل کیا ہے کہ وہ روضہ اقدس کے سوا کسی اور قبر کی زیارت کے لئے سفر کو منع کرتے تھے، اور اسے لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد کے حکم پر قیاس کرتے تھے، لیکن امام غزالی نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا: مذکورہ تین مساجد کے علاوہ تمام مسجدیں چونکہ فضیلت میں برابر ہیں، اس لئے وہاں ممانعت کی وجہ واضح ہے، کہ سفر کرنے سے کوئی نئی فضیلت ایسی حاصل نہ ہوگی جو اپنے شہر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے تحت ذکر کی ہے، اس کی تحقیق کرتے ہوئے شیخ حبیب الرحمن عظمیٰ مدظلہم فرماتے ہیں "ولہ شاهد عند ابی یعلیٰ والبطرانی بسند صحیح"

(۲) علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۲۷۹) میں حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت نقل کی ہے "قال ان بلا لارامی فی منامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یقول لاناہذہ الجفوة یا بلال! أما ان لک ان تزورنی یا بلال! فانتہ حزیناً وجلاً خائفاً فرب احلہ وقصد المدینۃ فاتی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فجعل یبکی عنده ویرغ وجہہ علیہ، الی آخر الحدیث، علامہ نیمویؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: رواہ ابن عساکر وقال التقی سبکی اسنادہ جید،

(۳) سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۴۷۹) میں کتاب المناسک باب زیارة القبور کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مروی ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ما من احد یسلم علی الارواح علی روحی حتی یرد علیہ السلام"، اس روایت کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ التلخیص البحر (ج ۲ ص ۲۶۷، باب دخول مکہ الخ) میں فرماتے ہیں: "وأصح ما ورد فی ذلک ما رواہ احمد ابو داؤد من طریق ابی صخر حمید بن زیاد عن یزید بن عبد اللہ بن قسیط عن ابی ہریرۃ مرفوعاً الخ ۱۲ رشید اشرف فقہ اللہ الخدمۃ السنۃ لمطہرۃ،

میں حاصل نہ ہو سکتے، لیکن اولیاء کرام کے مراتب مختلف ہیں، اور مختلف زائرین کو مختلف اولیاء کرام کی قبور سے مناسبت ہوتی ہے، اس لئے اُن کے لئے سفر کرنے میں کچھ حرج نہ ہونا چاہئے، البتہ معارف السنن میں حضرت شاہ صاحب کا یہ قول حضرت بنوریؒ نے نقل فرمایا ہو کہ اولیاء کی قبور کے لئے سفر پرستقل دلیل چاہئے، صرف روضہ اقدس پر قیاس درست نہیں، "احقر عرض گزار ہوں کہ علامہ شامیؒ نے اس پر مصنف ابن ابی شیبہؒ کی روایت سے استدلال کیا ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأتی قبور الشهداء بأحد علیہ اس کلّ حول" اسے نقل کر کے علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: "استفید منه ندب الزیارة وان بعد محلّہا" (سرد المحتار ص ۲۰۴ ج ۱) اور چونکہ ممانعت کی کوئی دلیل نہیں اس لئے اباحتِ صلیہ کا مقتضی بھی یہی ہے کہ اس میں کچھ حرج نہ ہو، اور قبور پر ہونے والی بدعات کی وجہ سے مطلق زیارتِ قبر کو ترک کر دینا مناسب نہیں، بلکہ اُن منکرات سے بچنے بچانے کی جتنی فکر ممکن ہو کی جائے، علامہ ابن حجر مکیؒ نے یہی موقف اختیار کیا ہے، اور علامہ شامیؒ نے بھی اس کی تائید فرمائی ہے،

باب ماجاء فی القعود فی لمسجد انتظار الصلوة من الفضل

"لا یزال احدکم صلوٰۃ مادام ینتظرہا" حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس فضیلت کو صورت اس صورت کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے جب کوئی انسان ایک نماز مسجد میں پڑھ کر دوسری نماز کے انتظار میں وہیں بیٹھا رہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس میں تردد کا اظہار کیا ہے، اور علامہ بنوریؒ نے اس سلسلے کی روایات کو جمع کر کے ثابت کیا ہے کہ یہ فضیلت ہر قسم کے انتظارِ صلوٰۃ کے لئے ہے، خواہ وہ انتظارِ مسجد کے اندر ہو یا باہر، (ملاحظہ ہو معارف السنن ص ۳۲۲)

باب ماجاء فی الصلوة علی الخمرۃ

یہاں امام ترمذیؒ نے تین باب قائم کئے ہیں: صلوٰۃ علی الخمرۃ، صلوٰۃ علی الخصیر اور صلوٰۃ علی البسط، مینوں میں فرق یہ ہے کہ "خمرہ" اس چٹائی کو کہتے ہیں جس کا صرف بانا کھجور کا ہو، اور "خصیر" اس چٹائی کو کہتے ہیں جس کا تانا اور بانا دونوں کھجور کے ہوں، اور بعض حضرات نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ "خمرہ" چھوٹی چٹائی کو کہتے ہیں، اور "خصیر" بڑی چٹائی کو اور

”بساط“ ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین پر بچھائی جائے، خواہ وہ کپڑے کی ہو یا کسی اور چیز کی، پھر یہ فرق اصل لغت کے اعتبار سے ہے، لیکن محاوراتی استعمال میں اُن الفاظ کے درمیان کوئی خاص فارق ملحوظ نہیں رکھا جاتا، بلکہ ایک اور دوسرے کے معنی میں بکثرت استعمال کر لیتے ہیں، بہر حال ان تراجم سے امام ترمذیؒ کا مقصود یہ ہے کہ نماز کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ براہ راست زمین پر پڑھی جائے، بلکہ مصلیٰ پر پڑھنا بھی بلا کراہت جائز ہے، لہذا اس سے بعض اُن علماء متقدمین کی تردید مقصود ہے جو زمین کے سوا کسی اور چیز پر نماز پڑھنے کو مکروہ کہتے ہیں جیسا کہ عمدة القاری (۲: ۲۸۴) میں بعض صحابہؓ سے نقل کیا گیا ہے،

باب ما جاء أنه لا يقطع الصلاة إلا الكلب والحمار والمرأة

”أذا صلى الرجل وليس بين يديه كآخرة الرجل أو كواسطة الرجل قطع صلوته الكلب الأسود والمرأة والحمار“، امام احمدؒ اور بعض اہل ظاہر اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ ان تین چیزوں کے مصلیٰ کے آگے سے گزرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جبکہ سترہ نہ ہو، لیکن جمہور کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی، جمہور کا استدلال پچھلے باب (باب ما جاء لا يقطع الصلاة شيء) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے ”كنت رديف الفضل على اثنان رحمارتي ۱۲ مرتب، فجئنا والبنی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بأصحابه بمنی قال فنزلنا عنها فوصلنا الصف فمرت بین یدینہم فلم تقطع صلوٰتہم“ نیز حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے حمار و مرأة کے مرور کے بارے میں خود امام احمدؒ بھی فرماتے ہیں: ”وفی نفسی من الحمار والمرأة شیء لأن حدیث عائشہ یعارض القطع بالمرأة و حدیث ابن عباسؓ فی الباب السابق یعارض القطع بالحمار، لهذا ملخص فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۵۹) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۳ نسائی (ج ۱ ص ۳۸) ترک الوضوء من بس الرجل امرأة من غیر شہوق، نیز بخاری (ج ۱ ص ۷۳) میں ”باب من لا یقطع الصلاة شیء“ کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت ہے عن مسروق عن عائشہ ذکر عندہا ما یقطع الصلاة الكلب والحمار والمرأة فقالت شبهتمونا بالحمر والكلاب (غرض انہی المسادات فی الشر بینہا و بین الحمار والكلاب ولعل مذہبہا ان الحمار والكلاب یقطعان ملخص فی حاشیة البخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری، ۱۲ مرتب) بقدر آیت البنی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی انی علی السریر بینہ و بین القبلة مضطجعة فتبدلی الحاجة فاکره ان اجلس فاودی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فالنسل (ای خروج بالخفیة فوجد شیء من المردور ۱۲ مرتب) من عند حلیہ ۱۲ مرشید شرف عنی عنہ

ہوتے تھے اور میں آپ کے سامنے جنازہ کی طرح لیٹی ہوئی ہوتی تھی، ان روایتوں سے ثابت ہوا کہ حمار اور مرآۃ کا مصلیٰ کے سامنے ہونا یا مرد و مفسدِ صلوٰۃ نہیں، البتہ کلبِ اسود کے سلسلہ میں کوئی روایت جمہور کے پاس نہیں ہے، لیکن کلبِ اسود کی بھی انہی دونوں پر قیاس کیا جاسکتا ہے، کیونکہ حدیثِ باب میں تینوں کا ذکر ساتھ ساتھ آیا ہے،

یہاں بعض حنا بلہ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیثِ باب قوی ہے اور جمہور کے مستدرکات فعلی ہیں، لہذا قوی کو ترجیح ہونی چاہئے،

اس کا جواب یہ ہے کہ ترجیح کا یہ اصول اس وقت قابلِ عمل ہوتا ہے جبکہ تطبیق ممکن نہ ہو اور یہاں تطبیق ممکن ہے، اور وہ اس طرح کہ حدیثِ باب میں قطع سے مراد افسادِ صلوٰۃ نہیں بلکہ قطع الوصلۃ بین المصلیٰ و رقبہ (یعنی قطعِ خشوع) ہے،

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر ان تین اشیاء کی تخصیص کی کیا وجہ ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں اشیاء میں شیطانی اثرات کا دخل ہے۔ چنانچہ حدیثِ باب ہی میں ارشاد ہے، ”الکلب الاسود شیطان“ اور عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے ”النساء حباثل الشیطان“ اور حمار کے بارے میں بھی روایات میں ہے کہ اس کی نہیق شیطانی اثرات کی بنا پر ہوتی ہے، ”فلکل من الثلاثة علاقة بالشیطان“ اس لئے خاص طور

پر جبکہ مطانیؒ کا لفظ ”باب“ میں روایت موجود ہے ”الفصل بن عباس قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عباساً ونحن فی بادیۃ لنا فقام یصلیٰ اراہ قال لعمر و بن بدیہ بکلمۃ لنا و حمار یرعی لیس بینہ و بینہما شیء یحول بینہ و بینہما“ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۸)، رقم ۲۵۸، باب ما یقطع الصلوٰۃ ۱۲، رتبہ اشرف غفر اللہ و لوالدیہ، لکھ البتہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۸) من قال لا یقطع الصلوٰۃ شیء و ادروا ما استطعتم کے تحت ایک قوی روایت مردی ہے جو جمہور کی دلیل بن سکتی ہے، ”حدثنا ابو بکر قال حدثنا ابو العالیۃ عن محمد بن ابی الوداع عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقطع الصلوٰۃ شیء و ادروا ما استطعتم فانہ شیطان ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی و بحلی،

۱۳ مشکوٰۃ المصابیح (ج ۲ ص ۴۲۴) فی الفصل الثالث من کتاب الرقاق فی حدیث حذیفۃ الطویل ۱۲، لکھ فجاء فی ردایۃ ابی ہریرۃ ”و اذا سمعتم نہیق الحمار فتعوزوا باللہ من الشیطان فانہ رأت شیطاناً“ مسلم (ج ۲ ص ۳۵۱) باب استجاب الدعاء عند صیاح الدیک، کتاب الذکر والدعاء و التوبۃ والاستغفار، ۱۲

مرتب عفی عنہ

شروع ہی سے قبلہ بیت المقدس تھا، لیکن آپؐ اس طرح نماز پڑھتے تھے کہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال ہو جائے، پھر مدینہ طیبہ میں بھی ایک عرصہ تک بیت المقدس ہی کی طرف مُنہ کرنے کا حکم رہا، لیکن وہاں آپؐ کے لئے دونوں قبلوں کا استقبال ممکن نہ تھا، اس لئے آپؐ کی خواہش تھی کہ قبلہ بدل جائے، چنانچہ کعبہ کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا،

دوسرے فریق کا کہنا یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں قبلہ کے بارے میں کوئی صریح حکم نہیں آیا تھا، اور آپؐ چونکہ ایسے معاملات (فیما لم یؤمر بشئ) میں اہل کتاب کی موافقت کو پسند کرتے تھے، اس لئے کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال فرماتے تھے، پھر بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ نسخ دوم مرتب ہوا، وہ اس طرح کہ مکہ مکرمہ میں استقبال کعبہ کا حکم تھا، پھر ابتدائی مدنی دور میں بیت المقدس کے استقبال کا حکم دیا گیا، اور سواہ یاسرہ مہینے تک بیت المقدس ہی قبلہ رہا، پھر دوسری بار نسخ ہوا، اور کعبہ (زادھا اللہ شرفاً) کو مستقل قبلہ بنا دیا گیا، یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے، چنانچہ آیت قرآنی ”وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ“ سے اسی کی تائید ہوتی ہے،

تستة اوسبعة عشر شهراً“ پھر بعض روایات میں سورہ پر جزم ہے، اور بعض میں

۱۵ کافی روایت ابن عباسؓ نے بخاری فی صحیح (ج ۲ ص ۸۷) تحت باب الفرق من کتاب اللباس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب موافقة اهل الکتاب فیما لم یؤمر فیہ الخ “ مرتب عقی عنہ
۱۶ سورۃ البقرہ رقم الآیۃ ۱۲۳، معارف القرآن (ج ۱ ص ۳۷) سے آیت مذکورہ کا خلاصہ تفسیر نقل کیا جاتا ہے:

(اور اصل میں تو شریعت محمدیہ کے لئے ہم نے کعبہ ہی قبلہ تجویز کر رکھا تھا) اور جس سمت قبلہ پر آپؐ (چند روز) قائم رہ چکے ہیں (یعنی بیت المقدس) وہ تو محض اس (مصلحت کے) لئے تھا کہ ہم کو (ظاہری طور پر بھی) معلوم ہو جاوے کہ (اس کے مقرر ہونے سے یا بدلنے سے یہود اور غیر یہود میں سے) کون تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اختیار کرتا ہے اور کون پیچھے کو ہٹتا جاتا ہے، (اور نفرت اور مخالفت کرتا ہے، اس امتحان کے لئے اس عارضی قبلہ کو مقرر کیا تھا، پھر اصلی قبلہ سے اس کو منسوخ کر دیا) ۱۲ مرتب عقی عنہ
۱۷ بالشک ہذا فی روایت الباب فی روایت مسلم ایضاً (ج ۱ ص ۲۰۰) باب تحویل القبلة من القدس الی الکعبة ۱۲ مرتب
۱۸ کافی روایت نسائی (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب القبلة باب استقبال القبلة ۱۲ مرتب

سترہ پر جنھوں نے کسر کو شمار کیا انھوں نے سترہ بنائے اور جنھوں نے شمار نہیں کیا انھوں نے سولہ، لہذا کوئی تعارض نہیں،

”فوجه الى الكعبة وكان يجب ذلك فصلى رجل معه العصا راناً به، تحویل کے بعد آپ نے سب سے پہلے ظہر کی نماز پڑھی، جبکہ بعض روایات میں عصر کا ذکر آتا ہے

۱۵۔ کما فی روایۃ عوف قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم المدینۃ فصلى نحو بیت المقدس سبعة عشر شهراً ثم حلت الى الكعبة“ (قال البیہقی) رواہ البزار والطبرانی فی الکبیر وکثیر ضعیف وقد حسن الترمذی حدیثہ، — وعن ابن عباس قال صرّف رسول اللہ من الشام الى القبلة فصلى الى الكعبة فی رجب علی رأس سبعة عشر شهراً من مقدمه المدینۃ، (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ موثقون، مجمع الزوائد (ص ۱۳ د ۱۳ ج ۲، باب ماجاء فی القبلة) ودفع عند احمد فی روایتہ (ابن عباس) ستة عشر شهراً، النظر المسند للإمام احمد (ج ۱ ص ۲۵۰) والفتح الربانی (ج ۲ ص ۱۱۶، رقم ۴۲۳) ابواب القبلة باب مئة استقبال بیت المقدس وتحویل القبلة منه الى الكعبة وذكر البیہقی (ج ۲ ص ۱۲) ایضاً قال رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر والبزار ورجالہ رجال الصحیح، ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ،

۱۶۔ وكان قدوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فی ریح الاول بلا خلاف وكان التحول فی منتصف رجب من السنۃ الثانیۃ علی الصبح عند المجرى ۱۲ معارف السنن (ج ۳ ص ۶۱) بتغیر من المرتب عفی عنہ

۱۷۔ ردی ابن مردودہ عن ابن عمر ان ادل سلوة صلاہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الى الكعبة صلیۃ الظہر وانہا السلوة الوسطی تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۱۱۳) طبع المکتبۃ التجاریۃ مصر (۱۳۸۵ھ) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ ”قد نری تقلب وجہک فی السماء“ رقم الآیۃ ۱۴۴ من سورۃ البقرۃ،

وعن انس بن مالک قال الصرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نحو بیت المقدس وهو یصلی الظہر وانصرت بوجہہ الى الکعبۃ الخ قال البیہقی قلت حدیث انس فی الصبح الا انہ جعل ذلك فی سلوة الصبح وبنی النظر، رواہ البزار وفيہ عثمان بن سعید ضعفہ یحیی القطان وابن معین والوزرعة وثقة ابو نعیم الحافظ وقال ابو حاتم شیخ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۳، باب ماجاء فی القبلة) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۸۔ کما فی روایۃ الباب وروایۃ البراء عند البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۶۴۳) کتاب تفسیر باب قولہ ”سيعقل السفهاء من الناس الخ“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

واقعه اسلم میں یوں ہے کہ تحویل قبلہ کے دن آپؐ نے ظہر کا نماز مسجد بنی سلم المعروف ”مسجد القبلتین“
 (الآن) میں پڑھی، اور نماز کے دوران تحویل کا حکم نازل ہوا، پھر مسجد نبوی میں آپؐ نے عصر کی نماز
 ادا کی، لہذا جن لوگوں نے ”عصر“ روایت کی ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ تحویل کے بعد پہلی مکمل
 نماز ”عصر“ تھی،

”ثم مر على قوم من الانصار وهم ركوع في صلاة العصر نحو بيت المقدس
 فقال هو يشهد انه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه قد رجه الى
 الكعبة قال فانحرفوا وهم ركوع“ اخراجات کی سیرت: یہ تھی کہ پہلے امام صفوں کے پیچھے
 چلے گئے، اور اپنا رخ شمال سے جنوب کی طرف کر لیا، پھر مقتدیوں نے اپنی اپنی جگہ کھڑے کھڑے
 اپنا رخ شمال سے جنوب کی طرف کر لیا، اس طرح کہ پہلی صف آخری صف بن گئی، اور آخری صف
 پہلی، اور عورتیں جن کی صف تحویل قبلہ کی بنا پر اگلی صف بن گئی تھی پچھلی صفوں کی طرف
 آگئیں، اور یہ واقعہ غالباً عمل کثیر کی ممانعت سے قبل پیش آیا ہوگا، واللہ اعلم،
 پھر یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خبر واحد کسی حکم قطعی کے لئے
 ناسخ نہیں ہو سکتی، پھر ان حضرات نے ایک آدمی کی خبر سے کیسے اپنا رخ تبدیل کر لیا، جبکہ
 بیت المقدس کے استقبال کا حکم قطعی تھا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر مؤید بالقرائن تھی اور خبر واحد جب قرائن قویہ سے مؤید ہو اس
 وقت علم قطعی کا فائدہ دیتی ہے، یہی وجہ تھی کہ صحابہ کرامؓ نے اسے قبول کر لیا، اور قرائن یہ تھے
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک عرسہ سے تحویل قبلہ کے منتظر اور خواہشمند تھے اور خود
 صحابہ کرامؓ کو اس کی امید تھی کہ عنقریب استقبال بیت اللہ کا حکم آنے والا ہے،
 ”کانذا رکو عانی صلوة الصبح“ نماز صبح کا واقعہ اگلے دن قبا میں پیش آیا تھا، اور

۱۵ دیکھیں ان یکن اغتفر لعل المذكور من اجل لمصلحة المذكورة اولم تنوا الى الخطا عند التحویل بل وقعت
 متفرقة واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۷۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۷ کما تدل علیہ دایۃ ابن عمرؓ عند البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۶۴۵) فی باب قوله ”ومن حیث خرجت فول وجهک الخ“
 من کتاب تفسیر و دایۃ ہبیل بن سعدؓ عند الطبرانی فی الکبیر (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۴، باب ماجاء فی القبلة) ۱۲
 رشید اشرف عفی عنہ

نماز عصر کا تمیز قبلہ میں نہ رہنا مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں، واللہ اعلم،

باب ماجاء ان ما بین المشرق والمغرب قبلۃ

”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما بین المشرق والمغرب قبلۃ“
یہ حکم اہل مدینہ (ومن علی جہتہا) کے لئے ہے، کیونکہ قبلہ وہاں کجنوب میں ہے، ”بحر مابین“
کے الفاظ سے یہ سمجھا جائے کہ نصف دائرہ کی پوری قوس قبلہ ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ قبلہ
اس کے وسط میں ہے، پھر علماء نے لکھا ہے کہ اگر نماز کے اندر پینتالیس درجہ جانبِ مکین
میں اور پینتالیس درجہ جانبِ یسار میں انحراف ہو جائے تب بھی نماز ہو جاتی ہے، البتہ
اس سے زائد انحراف کی صورت میں نماز درست نہیں ہوتی، واللہ اعلم،

باب ماجاء فی الرجل یصلی لغير القبلة فی الغیم

”فصلی کل رجل متاعلی حیالہ“ جب کسی شخص کو قبلہ کا رخ معلوم نہ ہو تو اس کو
چاہئے کہ تحریمی کرے، اور جس جانب قبلہ ہونے کا گمان غالب ہو اُس جانب رخ کر کے
نماز پڑھ لے، اس صورت میں اگر نماز کے دوران صحیح جہت کا علم ہو جائے تو نماز ہی کے
اندر اُس طرف گھوم جائے، اور سابقہ نماز پر بنا کرے، اور اگر نماز پڑھنے کے بعد پتہ چلے کہ
جس طرف رخ کر کے اس نے نماز پڑھی ہے اس طرف قبلہ نہیں تھا، تو اس پر اکثر فقہاء
کے نزدیک اعادہ واجب نہیں، خواہ وقت باقی ہو یا نہ ہو، حنفیہ کا مفتی یہ قول یہی ہے،
البتہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب ہے، کما فی شرح المہذب، اور
امام مالک کے نزدیک اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ہے،

لیکن یہ اُس وقت ہے جب مسئلہ کو قبلہ کے بارے میں شک ہو، جسے رفع کرنے کا
کوئی راستہ نہ ہو، اور اس نے تحریمی کر لی ہو، لیکن اگر کسی کو شک ہی نہیں ہوا ہو، اور
اس نے غلط سمت کو قبلہ سمجھ کر نماز پڑھ لی ہو، یا شک ہوا اور اس نے تحریمی کے بغیر

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۷۲) وکذا فی ردایۃ توطیۃ منہ مسلم عند الطبرانی فی البکیر لکن فیہ سخن
ابن ادیس الاسواری وہو ضعیف متروک کذا قال البیہقی (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۲۱) مرتب منظر اللہ

غلط رخ پر نماز پڑھ لی۔ تو اس کی نماز فاسد ہے۔ اور اعادہ واجب، کما صرح بہ الشامیؒ فی رد المحتار (ص ۲۹۳ ج ۱)

یہ تفصیل تو منفرداً نماز پڑھنے کے بارے میں تھی، اور اگر پوری جماعت پر قبلہ مشتبہ ہو گیا، اور پوری جماعت نے تحرّی کر کے نماز پڑھ لی، تو اگر سب کا رخ ایک ہی سمت میں تھا تو نماز ہو گئی، اور اگر مختلف افراد کی تحرّی مختلف سمتوں پر واقع ہوئی تو جو شخص امام سے آگے نکل گیا ہو، اس کی نماز مطلقاً فاسد ہے، اور اگر کسی شخص کو نماز کے دوران یہ پتہ چلا کہ اس کا رخ امام کے رخ کے مخالف ہو تو اس کی نماز بھی فاسد ہو گئی، لیکن اگر نماز کے بعد پتہ چلا ہو کہ انھوں نے غلط سمت نماز پڑھی ہے، یا ان میں سے کسی کا رخ امام کے رخ کے مخالف تھا تو سب کی نماز ہو گئی، کسی کی فاسد نہیں ہوئی، اور نہ اعادہ واجب ہے، کذا فی رد المحتار (ص ۲۹۳ ج ۱)

اب حدیث باب میں اگر صحابہ کرامؓ نے منفرداً نماز پڑھی تب تو نماز کی صحت ظاہر ہے، اور اگر جماعت کے ساتھ نماز پڑھی اور فصلی کل رجل متاعاً علی حیالہ کا مطلب یہ ہے کہ مختلف افراد نے مختلف سمتوں کا رخ کر رکھا تھا تو حدیث باب کا محمل یہ ہے کہ ان کو مخالفت امام کا علم نماز کے بعد ہوا ہو گا، بہر حال! حدیث باب شافعیہ کے خلاف حجت ہے، جو اعادہ کو واجب کہتے ہیں، اور یہ حدیث اگرچہ اشعث سمان کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن مستند طحاویؒ اور بیہقیؒ میں اس کے ضعیف متابعات موجود ہیں، نیز دارقطنیؒ میں ایک ایسی ہی حدیث

۱۵۶ (ص ۱۱۵۶، الجزء الخامس، طبع دائرة المعارف النظامیہ حیدرآباد دکن ہند ۱۳۲۱ھ) حدیثنا ابوداؤد قال حدثنا الاشعث بن سید ابوالریح وعمر بن قیس قال اشعث عاصم بن عبید اللہ عن عبد اللہ بن عامر بن بکر عن ابيه قال اظلمت مرة ونحن في سفرنا فاشتبهت علينا القبلة فصلى كل رجل متاعاً فلما انجلت از بعضنا قدسلى لغير القبلة وبعضنا قدسلى للقبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال منعت صلواتكم ونزلت فأيما قولاً انتم وجه الشد (فی احادیث عامر بن ربیعہ البدریؒ) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ الخفی و الجلی،

۱۵۷ (ج ۲ ص ۱۱) جامع ابواب استقبال القبلة باب استبیان الخطأ بعد الاجتهاد ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۸ (ج ۱ ص ۲۷۱) کتاب الصلوة باب الاجتهاد فی القبلة وجواز التحرّی فی ذلک، واخرجه البيهقي أيضاً فی سننه الكبيری (ج ۲ ص ۱۰) تحت باب الاختلاف فی القبلة عند التحرّی وتحت باب استبیان الخطأ بعد الاجتهاد (ص ۱۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی و الجلی،

حضرت جابرؓ سے اور ابن مردودہؒ میں ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، اگرچہ یہ سب احادیث ضعیف ہیں، لیکن یہ ایک دوسرے کی تفسیر کا باعث ہیں،

فَاَيُّنَّهَا تَوَلَّوْا فَنَسَمُ وَجْهَ اللّٰهِ، اس آیت کی تفسیر میں ایک قول نو یہی سزاوار اشتباہ قبلہ کی حالت مراد ہے، اور بعض حضرات نے اسے صلوٰۃ النافلة علی الدائبة پر محمول کیا ہے، ہر ایک کی تفسیر کی مانند میں احادیث موجود ہیں، اور ان میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ استقبال قبلہ کا فریضہ قدرت کے ساتھ خاص ہے، لہذا جہاں قدرت نہ ہو وہاں جہت قدرت ہی قبلہ ہے، چنانچہ درمختار میں ہے وقبلۃ العاجز عنہا جہۃ قدرۃ، یہاں تاں الرقبۃ کی طرف رخ کرنے میں جان یا مال کا قوی خطرہ ہو تب بھی جہت قدرت کی طرف نماز پڑھ سکتے ہیں، یہ سب صورتیں آیت کے مفہوم میں داخل ہیں،

باب ما جہ فی کراہیۃ ما یصلی الیہ فیہ

المقرئ، یہ عبد اللہ بن یزید ابو عبد الرحمن المقرئ ہیں، اور مقرئ قرآن کریم کے

لے قال العلامة ابنوریؒ وفیہ حدیث ابن عباسؓ فی الدیر المنشور (رج ۱ ص ۱۰۹) بسند ضعیف عن ابن مردودہ، کذا فی معارف السنن (رج ۳ ص ۳۸۱) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

لے نیز اس بارے میں ایک روایت حضرت معاذ بن جبلؓ سے بھی مروی ہے، "قال صلینا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی یوم غیم فی سفر الی غیر القبلة فقال قد رفعت سلوککم بحقہا الی اللہ عزوجل (قال ابوشامہ) رواہ الطبرانی فی الادسط وفیہ ابو عبیدۃ والد ابراہیم زکریا ابن حبان فی الثقات واسمہ شمر بن یقظان ... (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۵ باب الاجتہاد فی القبلة) مولانا بنوریؒ، معارف السنن (رج ۳ ص ۳۸۱)

میں اس حدیث کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں "ویکاد لیکون ہذا حسن ما ورد فی الباب" ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ ۱۳ چنانچہ حدیث باب اور سنن دارقطنی (رج ۱ ص ۲۷۱) باب الاجتہاد فی القبلة وجواز التحری کے تحت مروی حضرت جابرؓ کی روایت پہلی تفسیر کی تائید ہوتی ہی، جبکہ دوسری تفسیر کی تائید میں حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسئل وہو مقبل من مکۃ الی المدینۃ علی راحلۃ حیث کان وجہہ قال وفیہ نزلت "فایما تولوا فثم وجہ اللہ" (صحیح مسلم ج ۱ ص ۲۲۲) باب جواز صلوٰۃ النافلة علی الدائبة فی السفر حیث تو جہت کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرہا ۱۲

رشید اشرف وفقہ اللہ لما یجہد فیہ رضاه

علم کو کہتے ہیں، اور مقرّائی شہر مقرّی کے باشندے کو کہتے ہیں۔ یہاں وہ مراد نہیں،
 ”ان الغنی سئل انہ علیہ وسلم نفی ان یسئل فی سبعة مواطن“

”المزبلة“ کوڑا پھینکنے کی جگہ کو کہتے ہیں، زبل سے نکلا ہے، اور معزّرة قمعانہ
 کو کہتے ہیں، جہاں جانور زنج کئے جاتیں، ان دونوں جگہوں پر کراہت نماز کی وجہ تلوث
 نجاست کا خوف ہے، اور قَبْرَة سے مراد قبرستان ہے، اور یہاں کراہت کی وجہ
 یا تشبہ بعباد القبور ہے یا وطن القبور کا اندیشہ ہے،

قارعة الطريق، یعنی وسط طریق، یہاں کراہت کی وجہ لوگوں کی تکلیف ہے کہ
 اُن کا راستہ بند ہو جائے گا۔

وفوق ظہر بیت اللہ، یہاں کراہت کی وجہ سور اور سب سے، البتہ حنفیہ کے نزدیک
 یہاں نماز ہو جائے گی، یہی شافعیہ کا مسلک ہے، اور امام احمد کے نزدیک فرائض ادا
 نہ ہوں گے، نوافل ادا ہو جائیں گے، اور امام مالک کے نزدیک وتر، رکعت طواف اور
 سنت فجر بھی ادا نہیں ہوگی، اور عام مسجدوں کی چھت پر بلا ضرورت چڑھنے کو بھی فقہانے
 مکروہ لکھا ہے، البتہ جگہ نہ ہونے کی بنا پر مسجدوں کی چھت پر نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي مَرَابِضٍ لَغْنَمٍ اعْطَا الْاِهْلَ

مَعْطَيْنَ بِكسر الطاء اور عَطْنُ بفتح تن، اونٹوں کے باڑے کو کہتے ہیں، اور مَرَبِضٍ
 بِكسر الباء، بکریوں کے باڑے کو، معاطن اہل میں کراہت کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اونٹ
 شریعہ جانور ہے، اور اس کے بھلگنے کے خوف سے نماز میں خلل کا اندیشہ ہے، بخلاف
 بکریوں کے کہ وہاں یہ خوف نہیں، یا وجہ یہ ہے کہ اونٹوں کے باڑہ میں نجاست زیادہ
 ہوتی ہے اور بکریوں کے باڑہ میں کم، بہر صورت اعطان اہل میں نماز پڑھنا مکروہ تو ہے
 لیکن اگر کوئی شخص وہاں کوئی پاک صاف جگہ دیکھ کر نماز پڑھ لے تو جمہور کے نزدیک نماز

لہ قال العلامة النورانی فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۴) وقد عقد الحديث العلامة نجم الدين الطرطوسي في

منظومة الفوائد فقال:
 نہی الرسول احمد خير البشر
 معاطن الجمال ثم مقبرة
 فوق بیت اللہ والحمام
 عن الصلوة في بقاء تعتبر
 مزبلة، طريق، محبرة
 والحمد لله على التمام

ہو جاتی ہے، البتہ امام احمدؒ کے نزدیک اور ظاہر یہ کے نزدیک نہیں ہوتی، جہاں تک مراہض غنم میں نماز کا مسئلہ ہے اس کے بارے میں علامہ ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ جب مسجد میں نہیں بنی تھیں اُس وقت یہ حکم دیا گیا تھا کہ مراہض غنم میں نماز پڑھ لیا کرو، (فتح الباری ۱/ ۲۹۴ باب ابواب الابل) اور وجہ امام شافعیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ مدینہ طیبہ کی زمین عام طور پر ہموار نہیں تھی، لیکن مراہض غنم کو ہموار کرنے کا اہتمام کیا جاتا تھا، اس لئے بناء مساجد سے پہلے وہاں نماز پڑھنے کو پسند کیا گیا، کذا فی معارف السنن (ج ۳، ص ۳۸۹: الی ۳۹۲)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الدَّابَّةِ حَيْثُ مَا تَوَجَّهَتْ بِهِ

”وہو یصلی علی راحلته نحو المشرق“ اس سے فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ نفلی نماز جانور اور سواری پر مطلقاً جائز ہے، اس میں استقبال قبلہ کی بھی شرط نہیں، اور رکوع و سجود کی بھی نہیں، بلکہ رکوع و سجود کے لئے اشارہ کافی ہے، بلکہ درمختار میں لکھا ہے کہ اگر زین پر نجاست کثیرہ ہو تب بھی جائز ہے، یہی حکم پہیوں والی سواری کا ہے کہ اس پر نفلی نماز مطلقاً جائز ہے، کما صرح بہ فی الدر المختار مع الشامی، ص: ۲۷۳، ج: ۱، باب الوتر والنوافل (لہذا بسوں، ٹرینوں اور موٹروں میں بغیر استقبال قبلہ کے نفلی نماز اشارہ سے پڑھی جاسکتی ہے،

البتہ فرائض میں تفصیل یہ ہے کہ اگر سواری ایسی ہے جس میں استقبال قبلہ، قیام اور رکوع و سجود ہو سکتے ہوں تو کھڑے ہو کر پڑھنا جائز ہے، لیکن اگر قیام اور رکوع و سجود ممکن نہ ہوں اور وقت گزرنے سے پہلے اتر کر نماز پڑھنا بھی ممکن نہ ہو تو پھر بیٹھ کر بھی جس طرح ممکن ہو نماز پڑھ سکتے ہیں، لیکن بعد میں اس کا اعادہ لازم ہوگا، اور اگر وقت میں وسعت تھی لیکن ابتداء وقت ہی میں بیٹھ کر نماز پڑھ لی، اترنے کا انتظار نہ کیا، تب بھی علامہ شامیؒ کا رجحان جواز کی جانب ہے، اگرچہ اولیٰ یہی ہے کہ اُس وقت تک انتظار کیا جائے جب تک یا تو کھڑے ہو کر پڑھنے پر قدرت ہو جائے یا وقت نکلنے کا اندیشہ ہو جائے، راجع رد المختار (ص: ۷۱، ج: ۱)

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا حَضَرَ الْعِشَاءَ وَاقِيَتِ الصَّلَاةَ

فَابْدءُ وَابَا لْعِشَاءِ

”اذا حضر العشاء واقیت الصلوة فابدء و ابا لعشاء“ حدیث باب کے حکم پر

تمام فقہاء متفق ہیں، البتہ سب کے نزدیک اگر ایسے موقع پر کھانا چھوڑ کر نماز پڑھ لیجائے تو نماز ہو جائے گی، قاضی شوکانیؒ نے امام حسنؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ایسے موقع پر کھانا پہلے کھانا واجب ہے، اور اگر نماز پڑھ لی تو نماز نہیں ہوگی، لیکن حنابلہؒ کی کتب مغنی ابن قدامہؒ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز ان کے نزدیک بھی درست ہو جائے گی، لہذا شوکانیؒ نے حنابلہؒ کا جو قول نقل کیا ہے وہ ان کے نزدیک مفتیٰ نہیں ہے، لہذا اس پر اتفاق ہو گیا کہ نماز ہو جائے گی،

لیکن فقہاء کے درمیان اس مسئلہ کی علت میں اختلاف ہے، کہ کھانا سامنے آجانے کے بعد پہلے کھانا کھانے کا حکم کیوں دیا گیا؟ امام غزالیؒ نے اس حکم کی علت یہ بیان کی ہے کہ کھانا سامنے آنے کے بعد اگر نماز میں مشغول ہو جائیں تو کھانا خراب ہونے کا اندیشہ ہے، امام ترمذیؒ نے وکیع بن جراح کا قول بھی نقل کیا ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر فسادِ طعام کا اندیشہ نہ ہو تو پھر نماز میں شریک ہونا ہی ادنیٰ ہوگا، بعض شافعیہؒ سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک علت احتیاج ہے، یعنی جو شخص کھانے کا محتاج ہو اور بعد میں کھانا ملنے کی امید نہ ہو یہ حکم اس کے لئے ہے، اور مالکیہؒ سے منقول ہے کہ علت قلتِ طعام ہے، یعنی یہ حکم اُس وقت ہے جب کھانا تھوڑا ہو، اور اندیشہ یہ ہو کہ نماز کے بعد اپنے کھانے کے لئے کچھ نہ بچے گا، (حاشیہ کوکندمی ص ۱۶۲ ج ۱) لیکن حنفیہؒ کے نزدیک علت یہ ہے کہ کھانا چھوڑ کر نماز میں مشغول ہونے سے دل و دماغ کھانے کی طرف لگا رہے گا، اور نماز میں خشوع پیدا نہ ہو سکے گا، چنانچہ ملا علی قاریؒ نے مرقاة (۲: ۶۹) میں امام ابوحنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ”لَا يَكُونُ طَعَامِي كُلَّهُ صَلَوةً أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ صَلَوةً كُلُّهَا طَعَامًا“ چنانچہ درمختار میں ہے کہ نماز کی کراہت اس وقت ہے جب انسان بھوکا ہو، اور یہ خیال ہو کہ نماز میں دل نہیں لگے گا،

حنفیہؒ کی یہ تعلیل احادیث و آثار سے مؤید ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کا جو اثر نقل کیا ہے کہ ”لَا نَقُومُ إِلَى الصَّلَاةِ فِي أَنْفُسِنَا شَيْءٌ“ وہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے، اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے کہ ”لَا نَأْجِلُ طَعَامِي صَلَوةً أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَجْعَلَ صَلَوةً طَعَامًا“ (مشکوٰۃ المصابیح)

۱۔ کتب حدیث میں اپنی ناقص تلاش سے احقر کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ اثر نہ مل سکا ۲۔ مرتبہ ہل اللہ علیہ امر تخریج الاحادیث

اس کے علاوہ اس تعبیل کی تاہد ایک حدیث مرفوع سے بھی ہوتی ہے، صحیح ابن حبان
معجم اوسط بلرانی اور امام طحاوی کی مشکل الآثار میں حضرت انسؓ مرفوعاً روایت کرتے
ہیں "اذا اقيمت الصلوة واحدكم صائم فليبدأ بالعشاء قبل صلوة المغرب ذكره
الميداني في مجمع الزوائد عن الطبراني وقال رجاله رجال الصحيح" اس حدیث میں
یہ حکم صرف روزہ دار کے لئے بیان کیا گیا ہے، اور وجہ یہی ہے کہ روزہ دار کو دن بھر بھوکا رہنے
کے بعد شام کو اشتہاء زیادہ معلوم ہوتی ہے، ورنہ روزہ دار کی تخصیص کے کوئی معنی نہ تھے،
اس سے معلوم ہوا کہ اصل علت اشتہاء طعام ہے، اور جہاں یہ علت نہ ہو وہاں حکم یہی ہے کہ
نماز کو مؤخر نہ کیا جائے، چنانچہ ابو داؤد میں حضرت جابرؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "لا تؤخر
الصلوة لطعام ولا لغيره" یہ حدیث اگر صحیح ہو تو اُسی سورت پر محمول ہوگی جب کھانے
کی اشتہاء اتنی نہ ہو کہ نماز میں خشوع کو فوت کر دے، اور حضرت کنکریؓ قدس سرہ نے فرمایا
کہ صحابہ کرامؓ چونکہ بہت کم کھاتے تھے، اس لئے اشتہاء بھی زائد ہوتی تھی، اور کھا کر جلدی
فارغ بھی ہو جاتے تھے، لہذا آجکل ہم لوگوں کو صحابہ کرامؓ پر قیاس کر کے کھانا سامنے آنے کے
بعد ہمیشہ نماز مؤخر نہ کرنی چاہئے، بلکہ صرف اس وقت مؤخر کریں جب اشتہاء اتنی زائد ہو کہ
نماز میں دل نہ لگنے کا اندیشہ ہو، (اللوکب الدرری، ص ۱۶۴)

۱۵ (ج ۲ ص ۲۶ و ۲۷) باب الاذکار فی ترک الجماعة ۱۲ مرتب

۱۶ اس کی تاہد حضرت نافعؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، "قال کان ابن عمرؓ احیاناً نلقاه وهو صائم فيقدم
للعشاء وقد نودي بصلوة المغرب ثم تقام وهو يسمع يعني الصلوة فلا يترك عشاءه ولا يعجل حتى يقضى عشاءه
ثم يخرج فيصلي ويقول ان نبي الله صلى الله عليه وسلم كان يقول لا تعجلوا عن عشاءكم اذا قدم اليكم" مصنف
عبد الرزاق (ج ۱ ص ۵۵، رقم الحديث ۲۱۸۹) باب اذا قرب العشاء ونودي بالصلوة ۱۲ مرتب عن عني عنه
۱۷ (ج ۲ ص ۵۲ و ۵۳) باب اذا حضرت الصلوة والعشاء ۱۳

۱۸ شرح السنہ میں یہ روایت اس طرح مروی ہے "لا تؤخر الصلوة لطعام ولا غيره" مشکوٰۃ المصابيح
(ج ۱ ص ۹۶) فی آخر فصل الثانی من باب الجماعة وفضلها ۱۲ مرتب زاده اللہ علماً وعللاً،

۱۹ حضرت کنکریؓ کے کلام کی تاہد ابو داؤد شریف (ج ۲ ص ۵۲۸) باب اذا حضرت الصلوة والعشاء کی روایت
سے ہوتی ہے "عن عبد الله بن عبيد بن عمير قال كنت مع ابی فی زمان ابن الزبیر انی بنی عبد الله بن عمر فقال عباد بن عبد الله
ابن الزبیر انما یدأ بالعشاء قبل الصلوة فقال عبد الله بن عمر یدأ بالعشاء ہم؟ اترأه کان مثل عشاء
ابیك (تيسط الموائد الاطعمه بالان كثيره حتى لا يفرغوا منها الا بعد فراغ الصلوة) (بذل المجود، ج ۲ ص ۳۴۸، طبع)

نقد ابن حبان وعلماً وعللاً

باب من زار قومًا فلا يصلّ بهم

”من زار قومًا فلا يصلّ بهم“ اسی معنی کی حدیث پیچھے گزر چکی ہے ولایوم الرجل فی سلطانه، اور اس کا حاصل یہی ادب سکھانا ہے کہ صاحب البیت کا حق پہچان کر اسے آگے کرو، ہناجہ اسی حدیث کی بناء پر فقہار نے فرمایا کہ شریعت میں اولیٰ بالامامت کے جو درجہ بیان کئے گئے ہیں کہ پہلے اعلم، پھر اقرا وغیرہ، صاحب البیت اور امام مسجد اس سے مستثنیٰ ہیں یعنی امام مسجد اور صاحب البیت ہر حالت میں امامت کا زیادہ مستحق ہے، خواہ مقتدیوں میں اس سے زیادہ عالم لوگ موجود ہوں، بشرطیکہ صاحب البیت میں امامت کی شرائط پائی جاتی ہوں، پھر اگر صاحب البیت اجازت دیدے تو اکثر فقہار کے نزدیک زائر بھی امامت کر سکتا ہے، لیکن حضرت مالک بن انحرثؓ نے حدیث باب میں ظاہر حدیث پر عمل فرماتے ہوئے اس لئے امامت سے اجتناب فرمایا کہ صاحب البیت کی اجازت سے اگرچہ دوسرا بھی امامت کر سکتا ہو لیکن ظاہر حدیث سے افضل یہی معلوم ہوتا ہے کہ صاحب البیت امامت کرے، واللہ سبحانہ اعلم،

باب ما جاء فی کراهیة ان یدخل الامام نفسه بالدعاء

”ولایوم قومًا فیخص نفسه بدعوة دونهم فان فعل فقد خانهم“ اس کا مطلب بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ امام کو ادعیہ میں جمع متکلم کا صیغہ استعمال کرنا چاہئے، اور واحد متکلم کے صیغہ سے احتراز کرنا چاہئے، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے بعد جو دعائیں منقول ہیں ان میں اکثر واحد متکلم ہی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، اور صرف چند ایک ہی دعاؤں میں جمع متکلم کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لہذا مذکورہ مطلب درست نہیں ہو سکتا،

پھر اس حدیث کے مفہوم کی تعیین کے لئے مشراح نے بہت سی توجیہات کی ہیں،

۱۔ انظر جامع ترمذی (ج ۱ ص ۵۴) باب من احق بالامامة فی حدیث ابی مسعود الانصاریؓ مرتب عنی عنہ
 ۲۔ كما ورد فی رواية انسؓ ”اللهم اسقنا“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۴) ابواب الاستسقاء باب الاستسقاء فی المسجد الجامع
 مرتب عنی عنہ

بعض نے کہا کہ اس سے مراد صرف وہ دعائیں ہیں جو نماز میں پڑھی جاتی ہیں، مثلاً دعا بر قنوت وغیرہ کہ ان میں واحد متکلم کا صیغہ استعمال کرنا جائز نہیں، بعض نے کہا کہ اس کی مراد یہ ہے کہ اپنے لئے دعا کرے اور دوسرے کے لئے بد دعا یہ ناجائز ہے،

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس حدیث کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ امام کو چاہئے کہ اُن مقامات پر دعا نہ کرے جہاں مقتدی دعا نہیں کرتے، مثلاً رکوع و سجود میں، قومہ اور جلسہ بین السجدتین میں کہ ان مواقع پر عموماً دعا نہیں کی جاتی، اگر امام یہاں پر دعا کرے گا تو دعا میں وہ تنہا ہوگا خواہ کوئی صیغہ استعمال کریں، پھر چونکہ اس دعا میں مقتدیوں کی شرکت نہیں ہوتی لہذا اس کی ممانعت کی گئی،

لیکن احقر کی ناقص رائے میں ان تمام مفاہیم کے مقابلہ میں ایک چوتھا مفہوم رائج معلوم ہوتا ہے، جو اگرچہ کہیں منقول نہیں دیکھا، لیکن ذوقاً درست معلوم ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس میں ایسی دعاؤں سے منع کیا گیا ہے جو صرف ذاتی اور گھریلو قسم کی خواہشات پر مشتمل ہوں اور ان کے مفہوم میں کوئی عموم نہ ہو، مثلاً ”اللہم زوجنی فلانة“ یا ”اللہم اعطنی داراً فلانیة“ وغیرہ، رہیں ایسی دعائیں جن میں عموم ہو سکتا ہو وہ ممنوع نہیں، خواہ صیغہ واحد متکلم کے ساتھ ہوں، مثلاً ”اللہم انی ظلمت نفسی ظلمًا کثیرًا“ وغیرہ، کیونکہ امام قوم کا نمائندہ ہوتا ہے، اور اس حیثیت سے وہ اگر واحد متکلم کا صیغہ بھی استعمال کرے گا اس کے مفہوم میں پوری قوم شریک ہوگی، جبکہ پہلی قسم کی دعاؤں (اللہم زوجنی فلانة وغیرہ) میں یہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ ان میں عموم کا امکان ہی نہیں، واللہ اعلم بالصواب،

”ولا یقوم الی الصلوٰۃ وهو حقن“ حقن اور حاقن، محبتس البول کو کہتے ہیں، اور ”حاقب“ محبتس البراز کو، یہاں ”حقن“ سے دونوں مراد ہیں، اور ”صلوٰۃ الحاقن“ کا مسئلہ پیچھے گذر چکا ہے،

۱۔ و ہذا مالا یلتفت الیہ ولم یعرف قائلہ ولا ماخذہ، معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰، ۴۰، ۴۰، ۴۰) مرتب عنہ
 ۲۔ ویقال لمحابس الریح ”الحازق“ ومحابس الغائط والبول معاً ”الحاقم“ وقیل ”الحازق“ ایضاً، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰، ۴۰) مرتب عنہ

۳۔ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۳۸۱) باب ما جاء اذا اقيمت الصلوٰۃ وجعل حکم الخلاء، فلیس بالخلاء ۱۲ مرتب عنہ

باب ماجاء من امم قوم ما وهم له کارهون؛

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة رجل ام قوم وهم له کارهون،
 ۱۔ یہ ہے: "حکم اس سورت میں ہے جب لوگ کسی امام کو اس کی بدعت، جہل یا فسق کی وجہ
 سے یا کسی اور غرابی کی بنا پر ناپسند کرتے ہوں، لیکن اگر ان کی ناپسندیدگی کی وجہ دنیوی عداوت
 ہو تو یہ حکم نہیں، کما صرح بہ فی المرقاة (۲: ۹۱) نیز ملا علی قاریؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر
 ناپسند کرنے والے بعض افراد ہوں تو اعتبار عالم کا ہو گا خواہ وہ تنہا ہوں اور بعض حضرات
 نے کہا کہ اعتبار اکثریت کا ہو گا، لیکن شاید اس سے مراد علماء کی اکثریت ہے، کیونکہ جہلہ کی
 اکثریت کا کوئی اعتبار نہیں، واللہ اعلم،

باب ماجاء اذا صلى الامام قاعداً فصلوا قعوداً،

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فرس فجعتش "ججعتش" کے معنی
 ہیں کھال کا چھل جانا، ابو داؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا دامنا پہلو چھل گیا
 تھا، حافظ ابن حبانؒ نے فرمایا کہ یہ واقعہ ذی الحجہ ۳۷ھ کا ہے،
 اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام اور منفرد کے لئے بغیر عذر کے فرض نماز قاعداً ادا
 کرنا درست نہیں، اور ایسا کرنے کی صورت میں اس کی نماز نہ ہوگی، البتہ اگر امام عذر کی
 بنا پر بیٹھ کر نماز ادا کر رہا ہو تو مقتدیوں کی اقتدار ادا اس کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کا
 اختلاف ہے، اور اس بارے میں تین قول مشہور ہیں،

① امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ امام قاعد کی اقتدار کسی بھی حال میں جائز نہیں
 نہ بیٹھ کر نہ کھڑے ہو کر، البتہ اگر مقتدی بھی معذور ہوں اور کھڑے نہ ہو سکتے ہوں، تو وہ اگر
 امام کی اقتدار کر سکتے ہیں، (رواہ ابن القاسم کما قالہ ابن رشد)، یہی مسلک
 امام محمدؒ کی طرف بھی منسوب ہے، پھر امام محمدؒ، ابن القاسم اور اکثر مالکیہ سے تو مقتدیوں کی

محذوری کی صورت میں بھی اقتدار بالمریض القاعد کو مکروہ کہا ہے، بلکہ بعض مالکیہ تو اس کے بھی عدم جواز کے قائل ہیں، امام مالکؒ حدیث باب کے واقعہ کو منسوخ مانتے ہیں، اور امام شعبیؒ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو مرسل مروی ہے: **لَا يُؤْمِنُ رَجُلٌ بَعْدِي جَالِسًا**۔

لیکن جہویہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا مدار جابر جعفی پر ہے، جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے، امام دارقطنیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: **لَمْ يَرَوْهُ غَيْرَ جَابِرِ الْجَعْفِيِّ** **عَنِ الشَّعْبِيِّ وَهُوَ مَتْرُوكٌ**، **وَالْحَدِيثُ مَرْسُلٌ لَا يَقُومُ بِهِ حُجَّةٌ**، لہذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں،

② دوسرا مذہب امام احمدؒ، امام ازہریؒ، امام اسحاقؒ اور ظاہریہ کا ہے، ان کے نزدیک اگر امام مریض ہو اور بیٹھ کر امامت کرے تو اس کی اقتدار جائز ہے، لیکن مقتدیوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں،

حافظ عراقیؒ نے شرح التقریب اور علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی میں نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک مقتدیوں کا بیٹھ کر اقتدار کرنا چند شرائط کے ساتھ مشروع ہے، ایک تو یہ کہ امام ابتداء ہی سے بیٹھ کر نماز پڑھ رہا ہو، یعنی اس کا عذر ابتداء ہی سے ہو، اثنا عشر صلوٰۃ میں طاری نہ ہو، دوسرے یہ کہ امام امام راتب (مقرر کردہ) ہو، تیسرے یہ کہ اس کا عذر مرجع الزوال ہو، امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں نہ صرف آپؐ نے خود بیٹھ کر نماز پڑھائی، بلکہ دوسروں کو بھی اس کا حکم دیا کہ: **وَإِذَا أَصَلَّى قَاعِدًا فَصَلُّوا قَعِدًا** **اجْمَعُونَ**۔

③ تیسرا مذہب امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ، سفیان ثوریؒ، ابو ثورؒ اور امام بخاریؒ کا ہے، ان حضرات کے نزدیک امام قاعد کے پیچھے اقتدار درست ہے، لیکن غیر محذور مقتدیوں کو ایسی صورت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہے، بیٹھ کر

۱۵ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۴۶۳)، رقم الحدیث ۴۸۸۷ و ۴۸۸۸ (باب بل یوم الرجل جالساً؟ و رواہ الدارقطنی ایضاً فی سنہ (ج ۱ ص ۳۹۸، رقم ۶) باب صلوٰۃ المریض جالساً بالماورجین و لفظہ "لَا یُؤْمِنُ أَحَدٌ بَعْدِي جَالِسًا" ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۹۸) ۱۲

اقتدار درست نہیں، امام حازمیؒ نے اس کو اکثر اہل علم کا مسلک قرار دیا ہے،
 ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی ”وَقَوْمُوا لِلّٰهِ قٰنِیٰنَ“ سے ہے، جس میں
 قیام کو مطلقاً فرض صلوٰۃ قرار دیا گیا ہے، اس سے معذور لوگ بحکم ”لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا
 اِلَّا وُسْعَهَا“ مستثنیٰ ہوں گے، لیکن غیر معذور کو مستثنیٰ کرنے کی کوئی وجہ نہیں، پھر وہ
 احادیث بھی جمہور کی دلیل ہیں جن میں قادر علی القیام کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی
 ہے، چنانچہ حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے ”کان بنی الناصر فساداً لئلا
 النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال صل قائماً فان لم تستطع فقاعد فان لم
 تستطع فعلى جنب“

پھر جمہور کی ایک اہم دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرض و وفات کا واقعہ ہے
 جس میں آپؐ نے بیٹھ کر امامت فرمائی، جبکہ تمام صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتدار کی، پھر
 چونکہ یہ مرض و وفات کا واقعہ ہے اس لئے حدیث باب کے لئے ناسخ ہے، اس لئے حدیث باب
 کا پہلا جواب احتیاط و شوافع کی طرف سے بھی دیا جاتا ہے کہ وہ مرض و وفات کے واقعہ
 سے منسوخ ہے،

اس پر حنبلیہ کی طرف سے ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ مصنفؒ عبد الرزاق میں سنن
 عطار سے مرسل مروی ہے کہ آپؐ نے بیٹھ کر امامت فرمائی اور صحابہؓ نے کھڑے ہو کر اقتدار کی

۱۔ کتاب الاعتبار فی بیان النسخ والمنسوخ من الآثار (ص ۱۰۱) باب ما ذکر من ایتام المؤمنین امامہ
 اذا سئ جالساً ۱۲ مرتب،

۲۔ سورۃ بقرہ، جسز ثانی، آیت نمبر ۲۳۸، ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ بقرہ، جسز ثالث، آیت نمبر ۲۸۶، مرتب عفی عنہ

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۴) باب فی صلوٰۃ القاعد ۱۲

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۶۶۹) کتاب الاذان، باب انما جعل الامام لیؤتم بہ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۰۸)

کتاب الصلوٰۃ باب استخلاف الامام اذا عرض لہ عذر من مرض وسفر وغیرہما الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ (ج ۱ ص ۴۵۸، رقم الحدیث ۴۰، ۴۱) باب ہل یؤم الرجل جالساً ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور آخر میں آپ نے فرمایا ”لو استقبلت من امری ما استبرت ما صلیت الا تعودا
بصلوة اما مکم ما کان یصلی قائمًا فصلوا قیامًا وان صلی قاعدًا فصلوا قعودًا“
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی آخری رائے یہی تھی کہ ایسی صورت میں مقتدی بھی بیٹھ کر
نماز پڑھیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اس بات کی کوئی تصریح نہیں کہ یہ مرض و فاقہ
ہی کا واقعہ ہے، بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ بھی سقوط عن لعنہ اس ہی کے واقعہ سے متعلق ہے اس
لئے کہ اس واقعہ میں آپ کئی روز حضرت عائشہؓ کے مشربہ میں مقیم رہے، اس لئے یہ عین
ممکن ہو کہ مشروع میں آپ نے ایک آدھ نماز اس طرح پڑھی ہو کہ صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر
اقتدار کی ہو، پھر بعد میں آپ کی رائے بدلی اور آپ نے صحابہ کرامؓ کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم
دیا، لیکن مرض و فاقہ کے واقعہ نے اسے منسوخ کر دیا،

پھر یہ روایت مرسل ہے اور خطاب بن ابی رباح کی مراسیل حضرت حسن بصریؒ کے
مراسیل کی طرح ضعیف سمجھی جاتی ہیں، چنانچہ ان دونوں حضرات کی مراسیل کے بارے
میں مشہور ہے ”لیس فی المرسلات أضعف من مرسلات الحسن عطاء بن ابی رباح“ لہذا یہ ممکن ہو کہ
عطاء کی اس روایت میں کسی راوی کو مغالطہ ہو گیا ہو، اور اس نے واقعہ سقوط عن لعنہ
اور واقعہ مرض و فاقہ کو خلط کر کے روایت کر دیا ہو، (لتشاکلہما فی الامور)

حنابلہ دوسرا اعتراض یہ کرتے ہیں کہ ابو داؤد وغیرہ کی روایت میں ”اذا صلی الامام
جالسًا فصلوا جلوسًا واذا صلی قائمًا فصلوا قیامًا“ کے حکم کے ساتھ یہ تصریح بھی
موجود ہے ”ولا تفعلوا کما یفعل اہل فارس بعظمتہما“
جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقتدیوں کے بیٹھ کر اقتدار کرنے کی علت اہل فارس کے تشبہ
سے بچنا ہے، اور یہ علت اب بھی باقی ہے، اس لئے اس حکم کے منسوخ ہونے کا کیا سوال

۱۔ انظر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲ مرتبہ

۲۔ کنزانی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۲۰) بحالۃ تدرب الراوی للیوطی والکفایۃ للخطیب

(ص ۳۸۸) ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

۳۔ (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے دیا ہے کہ دراصل ابتداء میں جب عام لوگ اسلامی طرز زندگی کے پورے عادی نہیں ہوئے تھے، اور ان کے اذہان میں اسلامی عقائد اور اسلامی معاشرت کی پختگی پیدا نہیں ہوئی تھی، اُس وقت غیر مسلموں کے ساتھ معمولی معمولی مشابہتوں سے بھی منع کیا گیا تھا، لیکن جب ذہنوں میں اسلامی عقائد اور اسلامی معاشرت کا رسوخ ہو گیا تو پھر اس کی ضرورت نہ رہی، چنانچہ مرض وفات کے واقعہ نے اسے منسوخ کر دیا،

جمہور کی طرف سے حدیث باب کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ روایت نوافل سے متعلق ہے فرض نماز سے نہیں، چنانچہ نفل نماز میں یہ ہو سکتا ہے کہ مقتدی بھی امام قاعد کی اقتدار بیٹھ کر کرے،

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ابوداؤد کی ایک روایت میں نماز فرض ہونے کی تصریح ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ: ”رکب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرسا بالمدينة فصراہ علی جذام نخلة فانفکت قدمہ فاتیناہ نعودہ فوجدناہ فی مشربۃ لعائشۃ یسبح جالساً قال فقمنا خلفہ فسکت عنا ثم اتیناہ مرة أخرى نعودہ فصلى المكتوبة جالساً فقمنا خلفہ فاشار الینا فقعدنا قال فلتما قضی الصلوة قال اذا صلی الامام جالساً فصلوا جلوساً الخ، اس طرح تصریح ہو گئی کہ آپ کی دوسری نماز فرض تھی،

حنفیہ وشافعیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تو اگرچہ فرض نماز تھی، لیکن صحابہ کرامؓ اس میں بنیت نفل شریک ہوئے تھے، جس کی دلیل یہ ہے کہ سقوط عن الفرس کے واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کئی روز تک حضرت عائشہؓ کے مشربہ میں مقیم رہے، اور مسجد نہ آ سکے، اور یہ بات بہت بعید ہے کہ ان تمام ایام میں مسجد نبویؐ عجمت

۱۵ کذا فی معاریف السنن (ج ۳ ص ۲۳۶) متقولاً عن حجة اللہ البالغہ (ج ۲ ص ۲۴) فی مبحث

الجماعة ۱۲ مرتب

۱۶ (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یسئل من قعود ۱۲ مرتب

سے خالی رہی ہو، پھر حضرت عائشہؓ کا مشربہ اتنا وسیع بھی نہیں تھا کہ تمام صحابہ کرامؓ وہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اقتدار کرتے ہوں، اس لیے ظاہر یہی ہے کہ صحابہ کرامؓ مسجد نبوی میں اپنے وقت سے باجماعت نماز پڑھنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عیارات کے لئے حاضر ہوئے تھے، اور جب آپ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو آپ کی اقتدار کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے نیت نفل آپ کے ساتھ شریک ہو گئے،

حضرت شاہ صاحبؒ نے حدیث باب کا ایک تیسرا جواب دیا ہے کہ یہ حدیث مسبوق کے بارے میں ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں صحابہ کرام کا طرز عمل یہ تھا کہ مسبوق قیام و قعود میں امام کی اقتدار کے بجائے اپنی رکعات کی تعداد کا اعتبار کرتا تھا، یعنی اگر امام کی دوسری رکعت ہوتی اور مسبوق کی پہلی تو امام سجدہ کے بعد بیٹھ جاتا اور مسبوق کھڑا ہو جاتا، اور اگر امام کی تیسری رکعت ہوتی اور مسبوق کی دوسری تو امام کھڑا ہو جاتا، اور مسبوق بیٹھ جاتا، لیکن ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس طریقہ کے خلاف قیام و قعود میں امام ہی کی اقتدار کی تو آپؐ نے ارشاد فرمایا ”ان ابن مسعود سن لکم سنتہ فاستنوا بہا“ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ”واذا اصلی قاعدا فصلوا قعوداً جمعون“ مسبوق کی اسی صورت سے متعلق ہو، واللہ اعلم،

حدیث باب کا چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم صرف اسی صورت کے ساتھ مخصوص تھا جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس امام ہوں، اس کی دلیل یہ ہے کہ کنز العمال میں مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے حضرت عروہ کا یہ قول مروی ہے: ”یذبحنی اذہ لا یذبحی لاحد غیر الذی صلی اللہ علیہ وسلم (ای ان یؤم قاعداً الخیرھـ ۴) اور عروہ فقہار سب سے اہم اور کبار تابعین میں سے ہیں، اور ان کی بلاغات بلاشبہ قوی اور مقبول ہیں، لیکن مصنف عبدالرزاق کا جو نسخہ کچھ عرصہ قبل ”مجلس علمی“ سے شائع ہوا ہے، اس

۱۵ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۲۱، رقم ۳۱۶۶) باب الذی یكون له وتر للامام شفع ۱۲

۱۶ (ج ۴ ص ۲۵۸) کذا فی معاریت السنن (ج ۳ ص ۱۲۲۳) مرتب عفی عنہ

۱۷ (ج ۲ ص ۲۶۰، تحت رقم ۴۰۴۸) باب صل یوم الرجل جائلاً ۱۲

میں یہ قول عذرہ کے بجائے ابو عروہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، جو حضرت معمر بن راشد کی کنیت ہے، جو کہ حضرت عبدالرزاق کے شیخ ہیں، (فلتراجع نسخ اخری من الکتابین، مرتب) بہر حال یہ روایت خصوصیت کا واضح قرینہ ہے،

البتہ اس جواب پر ابو داؤد کی ایک روایت سے اشکال ہوتا ہے، ”عن محمد بن صالح ثنی حصین من ورار سعد بن معاذ عن اسید بن حضیر انہ کان یومہم قال فجاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعودہ فقالوا یا رسول اللہ ان امامنا مریض فقال اذا صلی قاعدًا فصلوا قعودًا“

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام ابو داؤد نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد لکھا کہ ”وہذا الحدیث لیس بمتصل“ (یعنی لم یصح حصین عن اسید بن حضیر) خلاصہ یہ کہ نماز میں کھڑے رہنے کا حکم قرآن کریم کی صریح آیت ”رُکُوعًا وَاُیُتُی قَائِمَتَیْنِ“ سے ثابت ہے، اور حدیث باب میں مختلف احتمالات ہیں، یہ بھی کہ یہ منسوخ ہوا یہ بھی کہ یہ نوافل سے متعلق ہو، یہ بھی کہ مسبوق کے حق میں ہو، اور یہ بھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہو، لہذا اس محتمل خبر واحد کی بناء پر قرآن و حدیث کے صریح حکم کو نہیں چھوڑا جاسکتا،

بھر حدیث باب میں مذکورہ بالا چار احتمالات میں سے احقر کے نزدیک نسخ کا احتمال راجح ہے، اس احتمال کے راجح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر بالفرض حدیث باب کا حکم منسوخ نہ ہوتا تو یہ کیسے ممکن تھا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض وفات میں بیٹھ کر نماز پڑھائی تو صحابہ کرامؓ میں سے کسی ایک نے بھی بیٹھنے کا ارادہ تک نہ کیا، بلکہ سب کے سب اسی حالت پر کھڑے رہے، یہ اس بات کی علامت ہو کہ قعود مقتدین کا حکم منسوخ ہو چکا تھا، جس کا تمام صحابہ کرامؓ کو علم بھی تھا، علاوہ ازیں خود امام احمدؒ بھی حدیث باب کو جزوی طور پر منسوخ ماننے پر مجبور ہیں، اس لئے کہ اگر عذر قعود نماز میں طاری ہوا ہو یا امام رات نہ ہو، یا پھر عذر رجوع الزوال نہ ہو، تو ان کے نزدیک ان صورتوں میں بھی قعود واجب نہیں ہوتا، حالانکہ حدیث باب میں بیان کردہ ”انما جعل الامام لیؤتہم بہ“ کی علت کا

تقائن انور... ہے کہ ان سورتوں میں بھی نعوذ واجب ہو، ظاہر ہے کہ امام احمد نے ان کا استثناء مرض و فوات ہی کے واقعہ سے کیا ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ وہ خود بھی حدیث باب کو جزوی طور پر منسوخ مانتے ہیں، لہذا اگر جہر قرآن و حدیث کے دلائل نیز تعامل صحابہ کی بناء پر حدیث باب کو کلمۃ منسوخ قرار دیں تو یہ کوئی مستبعد نہیں ہے، واللہ اعلم بالصواب

بَابُ مِنْهُ

نُصِّلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَلْفَ ابْنِ بَكْرٍ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ قَاعِدًا "اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرض و فوات کی یہ نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کے پیچھے پڑھی تھی، یعنی حضرت ابوبکرؓ امام تھے، اور آپ مقتدری، لیکن اسی باب میں ایک روایت چھوڑ کر اگلی روایت میں حضرت عائشہؓ سے ہی یہ منقول ہو "نُصِّلَ إِلَى جَنْبِ ابْنِ بَكْرٍ وَالنَّاسُ يَأْتُمُونَ بِابْنِ بَكْرٍ وَابُو بَكْرٍ يَأْتُمُ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"

حضرت مولانا رحمہ اللہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نماز کا ابتداء میں آپ نے حضرت ابوبکرؓ کی اقتداء کی تھی، پھر جب حضرت ابوبکرؓ پیچھے بیٹے تو آپ امام بن گئے،

لیکن اگر محدثین نے ان دونوں روایات کو الگ الگ واقعہ سے متعلق قرار دیا ہو، امام ابن سعدؒ "طبقات" میں لکھتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مرض و فوات، تیسرے دن جاری رہا، ان ایام میں جب آپ کو مرض میں خفت محسوس ہوئی تو آپ خود بنفس نفیس امامت فرماتے اور اگر ثقل ہوتا تو حضرت ابوبکر صدیقؓ امامت کے فرائض انجام دیتے، بہر حال ایام مرض و فوات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے امامت اور حضرت ابوبکرؓ کی اقتداء دونوں ثابت ہیں، لہذا دونوں روایات میں کوئی تعارض نہیں، واللہ اعلم،

۱۵ فذكر بعضهم ادل حاله وبعضهم آخر حاله فذكر كل مالم يذكره الآخر فجعل مولانا الكنكوشى الواقعتين واحدة، كذا في معارف السنن (ج ۳ ص ۲۳۱ و ۲۳۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ من اراد ان يقف على تفصيل المسئلة فعليه ان يطالع شرح باب في القراءة في المغرب في معارف السنن (ج ۳ ص ۱۷۳ الى ۱۷۹ و من ص ۲۳۰ الى ص ۲۳۲ من باب آخر ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِشَارَةِ فِي الصَّلَاةِ

مُورِت برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یصلیٰ فسلمت علیہ، فمرد
 الی اشارۃ "ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز میں سلام کا جواب الفاظ کے ساتھ دینا جائز
 نہیں، البتہ حضرت حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ اور قتادہؒ کے نزدیک اس کی بھی گنجائش
 ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ اشارہ سے سلام کا جواب مفسدِ صلوٰۃ نہیں، بلکہ امام شافعیؒ
 اسے مستحب کہتے ہیں، اور امام مالکؒ و امام احمد بن حنبلؒ بلا کراہت جائز کہتے ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہؒ
 کے نزدیک یہ کراہت کے ساتھ جائز ہے،

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جبکہ احناف کا استدلال حضرت عبداللہ
 ابن مسعودؓ کے واقعہ سے ہے کہ وہ جب حبشہ سے واپس آ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی
 خدمت میں تشریف لائے تو اس وقت آپؐ نماز میں مشغول تھے، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے
 ہیں "فسلمت علیہ فلم یرد علی" حدیث باب میں ابتداء اسلام کا واقعہ بیان کیا گیا
 ہے جبکہ نماز میں اس قسم کی حرکات جائز تھیں، گویا حضرت ابن مسعودؓ کا واقعہ اس کے
 ناسخ کی سی حیثیت رکھتا ہے، امام طحاویؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ کے نسخ کے
 ساتھ ردِ سلام بالاشارہ بھی منسوخ ہو گیا، واللہ اعلم،

۱۵۱ البتہ سنن ابوداؤد درج اس ۱۱۶۶ باب الاشارة فی الصلوة کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت مردیٰ ہے جس
 اشارہ فی الصلوٰۃ کی سورت میں فسادِ صلوٰۃ کا حکم معلوم ہوتا ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التبسح للرجال یعنی فی
 الصلوٰۃ والتبسح للنساء، من اشار فی صلوٰۃ اشارۃ فغنم عنہم فلیحدلہا یعنی الصلوٰۃ" لیکن اس حدیث کے بارے
 میں امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں "ہذا الحدیث دہم" اور اگر بالفرض اس روایت کو قابلِ استدلال مانا جائے تو بھی اس کا
 مطلب حضرت علامہ بنوریؒ کے الفاظ میں یہ ہوگا "المراد فی الحدیث الاشارة فی غیر حاجۃ شرعیۃ والفساد فی مشلہ
 عندنا ظاہر" انظر معارف ابن (ج ۳ ص ۲۲۰) ۱۲ رشید اشرف عفر اللہ ولوالدہ

۱۵۲ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۰) باب الاشارة فی الصلوٰۃ ۱۲

۱۵۳ طحاوی (ج ۱ ص ۲۲۰) ہی میں اس سے انکی روایت میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے یہ الفاظ مردیٰ
 ہیں "فسلمت فلم یرد علی" وقال دای النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ان فی الصلوٰۃ شغلا، اس علت کی روشنی میں بھی حنفیہ
 کا مسلک رائج معلوم ہوتا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

بِمَا جَاءَ مِنْ صَلَوةِ الْقَاعِدِ عَلَى النِّصْفِ صَلَوةِ الْقَاعِمِ

وَمِنْ صَلَواتِهَا قَاعِدٌ أَفْضَلُهُ نَدَفُ أَجْرِ الْقَاعِمِ وَمِنْ صَلَواتِهَا نَافِلَةٌ نَسَبُ نَعْمِ أَجْرِ الْقَاعِدِ اس حدیث پر ایک مشہور اشکال یہ ہے کہ یہ فرض کے بارے میں ہو یا نفل کے بارے میں؟ اگر ایسے فرض کے حق میں مانا جائے تو وہ اگر قادر علی القیام ہے تو اس کے لئے قاعد نماز پڑھنا ہی جائز نہیں ”ذکیف ذکر صلواتہ قاعداً“ اور اگر مفترض قادر علی القیام نہیں تو اس کا قاعد نماز پڑھنا اس کے اجر و ثواب میں کمی کا باعث نہیں، چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ معذور کو پورا اجر ملتا ہے، اور اگر اس حدیث کو متنفل غیر معذور پر محمول کیا جائے تو ”من سلاھا ناعماً“ کا کوئی مطلب نہیں رہتا، کیونکہ لیٹ کر نماز پڑھنا غیر معذور متنفل کے لئے بھی جمہور کے نزدیک جائز نہیں، البتہ حسن بصریؒ کے مسلک پر کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ وہ نفل کو لیٹ کر بھی جائز قرار دیتے ہیں، خواہ بغیر نذر کے ہو،

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت معذور کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو قیام یا قعود پر مطلقاً قادر ہی نہ ہو، دوسرے وہ جو قادر ہو لیکن انتہائی مشقت و تکلیف کے ساتھ، حدیث باب میں دوسری قسم کا بیان ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص شدید مشقت کے ساتھ قیام یا قعود پر قادر ہو اس کے لئے قعود یا اضطجاع جائز تو ہے لیکن عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے، لہذا یہاں نصف اجر سے یہ مراد نہیں کہ تندرستوں کے مقابلہ میں اسے آدھا ثواب ملے گا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر وہ شدید مشقت اٹھا کر عزیمت پر عمل کرتا اس صورت میں اس کو جتنا ثواب ملتا رخصت پر عمل کرنے کی صورت میں اسے اس کا آدھا ملے گا، اگرچہ یہ آدھا بھی صحتمندوں کے اجر کے برابر ہوگا، گویا عزیمت کی صورت میں ایسا شخص تندرستوں سے دو گنے ثواب کا مستحق ہوگا، جبکہ رخصت کی صورت میں اسے صرف ایک گنا ثواب ملے گا، جو عزیمت کے ثواب کے مقابلہ میں نصف ہے، اس توجیہ کی تائید موطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمر بن العاصؓ اور مسند احمد

۱۵ اور اگر اسے متنفل معذور پر محمول کیا جائے تب بھی اس کے حق میں تنصیف اجر کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ اسے بھی پورا ثواب ملتا ہے، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ (ص ۱۱۶) فضل صلوة القائم علی صلوة القاعد ۱۲

میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہوتی ہے، جس میں وارد ہے کہ یہ حدیث آپؐ نے اس وقت ارشاد فرمائی تھی جبکہ شدید بخار میں مبتلا صحابہ کو آپؐ نے بیٹھ کر نماز پڑھتے دیکھا، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث باب کا محمل معذورین ہیں،

بابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ السَّدْلِ فِي الصَّلَاةِ؛

”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن السدل فی الصلوة“ سدل کی تین تفسیریں کی گئی ہیں، ایک یہ کہ چادر یا رد مال وغیرہ کو اپنے سر یا کتفین پر رکھ کر جانبین کو نیچے چھوڑ دیا جائے دوسری تفسیر یہ بیان کی گئی ہے کہ ایک کپڑے میں اپنے آپ کو لپیٹ کر ہاتھوں کو اندر داخل کر لیا جائے، اور اسی حالت میں رکوع و سجود ادا کئے جائیں، سدل کی تیسری تفسیر اسبال ازار الی تحت الکعبین کے ساتھ کی گئی ہے، پہلی اور دوسری تفسیر کے لحاظ سے یہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہوگی، اور غیر حالتِ صلوٰۃ میں اس کا جواز ہوگا، جبکہ تیسری تفسیر کے لحاظ سے ممانعت اور کراہت نماز کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی،

پھر امام احمدؒ کے نزدیک اگر سدل قمیص کے اوپر ہو رہا ہو، یعنی قمیص پہن کر اس پر چادر یا رد مال لٹکایا گیا ہو تو کوئی کراہت نہیں، گویا امام احمدؒ کے نزدیک سدل کی کراہت کا مدار ثوب واحد پر ہے، کیونکہ اس صورت میں سدل کرنے سے مصلیٰ کی نظر اپنی شرمگاہ پر پڑنے کا اندیشہ ہی، اور یہ مکروہ ہے، لیکن ائمہ ثلاثہ نے سدل کی کراہت کا دار و مدار خلافِ معروف طریقہ پر کپڑے کے استعمال کو قرار دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک سدل علی القمیع اور سدل علی الازار بھی مکروہ ہوگا، عبد اللہ بن المبارک کا بھی یہی مسلک ہے،

لہ من طریق ابن جریر عن ابن شہاب، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۱۲۷۸) ۱۲ مرتب
لہ وعن ابی حنیفۃ اذ یکرہ السدل علی القمیع علی الازار وقال لانه یمنع اهل الکتاب ان کان السدل بدون السراويل فکر اہل لاحتال کشف العورة عند الركوع، وان کان مع الازار فکر اہل لاجل التشبه باهل الکتاب فهو مکروہ مطلقاً سواء کان للخیلاء او لغيرہ للہنی من غیر فصل انتہی، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۲۶۳)
رشید اشراف جعلہ اللہ فی عینہ صغیرا فی اعیین الناس کبیرا،

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْاِخْتِصَارِ فِي الصَّلَاةِ

”نہی ان یصلی الرجل مختصراً“ اختصار کی تین تفسیریں بیان کی گئی ہیں، بعض نے کہا کہ اس سے تخفیف فی القراءة مراد ہے، بعض نے کہا کہ اس سے مختصر یعنی عسا کا ہمارا الینا مراد ہے، اور بعض نے کہا کہ اس سے وضع الید علی الخاصرہ (کوکھ یا پہلو) مراد ہے، یہ آخری قول ہی زیادہ راجح اور جمہور محمدین و فضلاء کا مختار ہے،

پھر اس تیسرے قول کے مطابق نہی ذکر اہست تحریمی کی متعدد وجوہ بیان کی گئی ہیں جن میں قوی ترین وجہ یہ ہے کہ ابلیس مردود ہونیکے بعد زمین پر اسی ہیئت کے ساتھ اتر اٹھا، بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہ جہنمیوں کی ہیئت استراحت ہوگی، ان دونوں وجوہ کا تقاضا یہ ہے کہ کہ ہیئت صلوٰۃ اور خابج صلوٰۃ دونوں میں مکروہ ہے، پھر بعض حضرات نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ ہیئت خشوع و خضوع کے خلاف ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہو،

بَابُ مَا جَاءَ فِي طَوْلِ الْقِيَامِ فِي الصَّلَاةِ

”قِيلَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَى الصَّلَاةُ أَفْضَلَ؟ قَالَ طَوْلُ الْقَنُوتِ“ لفظ ”قنوت“ متعدد معانی کے لئے آتا ہے، مثلاً طاعت، عبادت، صلوٰۃ، دعا، قیام، طول قیام، سکوت، یہاں جمہور نے قیام کے معنی مراد لئے ہیں، پھر اس میں اختلاف ہے کہ تطویل قیام افضل ہے یا تکثیر رکعات، امام ابو حنیفہ رحمہ اور ایک روایت کے مطابق امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ طول قیام افضل ہے، حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے نزدیک تکثیر رکعات افضل ہے، امام محمدؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے،

۱۵ والقول الاول حكاية الهروي، والثاني حكاية الخطابي وهناك اقوال اخر، كذا في معارف السنن (ج ۳ ص ۲۶۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ دیکھو روایۃ عبد اللہ الحبشی عند ابی داؤد ”سئل اتی الاعمال افضل قال طول القیام، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۶۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، لیکن اُن کا مفتی بہ قول پہلا ہی ہے اور امام ابو یوسفؒ نیز اسحق بن راہویہ کے نزدیک دن میں تکثیر رکعات افضل ہے اور رات میں تطویل قیام، البتہ اگر کسی شخص کی صلوٰۃ اللیل کے لئے کچھ وقت مخصوص کیا ہوا ہو تو رات میں بھی تطویل قیام کے بجائے تکثیر رکعات افضل ہے، امام احمد بن حنبلؒ نے اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا ہے،

حنفیہ اور شافعیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حضرت ابن عمرؓ اور اُن کے ہم مسلک دوسرے حضرات کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء فی کثرة الركوع والسجود) پر حضرت ثوبانؓ کی روایت سے فرماتے ہیں: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ما من عبد یسجد لله سجدة الا رفعه الله بها درجة وحط عنه بها خطیئة" لیکن اول تو یہ روایت حضرت ابن عمرؓ کے مسلک پر صریح نہیں، نیز سجدہ سے پوری نماز مراد لی جاسکتی ہے،

باب ماجاء فی سجدة التہو قبل السلام

"عن عبد الله ابن یحییٰ الہمدانی، یحییٰ ابن کی والدہ کا نام ہے (قبیل اسم ابیہ) اور والد کا نام مالک ہے، لہذا عبد اللہ ابن یحییٰ میں ابن کا ہمزہ لکھنا ضروری ہے، کیونکہ الف صرف اس صورت میں ساقط ہوتا ہے جبکہ علیٰ تناسلین کے درمیان ہو، "فلما اتم صلوٰتہ سجد سجدتین یکبتر فی کل سجدة وهو جالس قبل ان یسلم" اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سجدہ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہئے یا بعد میں، حنفیہ کے نزدیک سجدہ سہو مطلقاً بعد السلام ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً قبل السلام

۱۵ کافی شرح المہذب (ج ۳ ص ۲۶) و شرح مسلم للنووی فی باب ما یقال فی الركوع والسجود (کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۸۰) ۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ وبالجملة مسلک الامام افضلیۃ القیام لان المنقول عنہ صلی اللہ علیہ وسلم انه کان یطول القیام اکثر من الركوع والسجود لان ذکر القیام القراءة وہی افضل من ذکر الركوع والسجود، معارف السنن (ج ۳ ص ۲۸۰) بتغیر من المرتب عفی عنہ

جہاں امام مالکؒ نے نزدیک یہ تفصیل ہو کہ اگر سجدہ سہو نماز میں کسی شخص کی وجہ سے واجب ہوا اور
نہ سجدہ سہو قبل السلام ہوگا، اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو بعد السلام ہوگا، ان
کے مسلک کو یاد رکھنے کے لئے اس طرح تعبیر کیا جاتا ہے کہ ”القاء بالقاء والدال بالدال“
یعنی ”القبیل بالنقصان والبعث بالزیادة“ امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم سے سہو کی جن سورتوں میں سجدہ قبل السلام ثابت ہے وہاں قبل السلام پر عمل کیا جائے گا
مثلاً حدیث باب میں تعدہ اولی کے ترک پر اور جہاں آپ سے بعد السلام ثابت ہے ان سورتوں
میں بعد السلام پر عمل ہوگا، مثلاً چار رکعت والی نماز میں دو رکعت پر سلام پھیر دینے کی صورت
میں، کما فی حدیث ذی الیدین، اور جن سورتوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت
نہیں وہاں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق قبل السلام سجدہ ہوگا، امام اسحاقؒ کا مسلک بھی
یہی ہے، البتہ جس صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہ ہو وہاں وہ امام مالکؒ
کے مسلک کے مطابق ”القاء بالقاء والدال بالدال“ پر عمل کرتے ہیں، بہر حال ائمہ ثلاثہ
کسی نہ کسی صورت میں سجدہ سہو قبل السلام کے قائل ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہؒ ہر صورت میں
بعد السلام پر عمل کرتے ہیں، یہاں یہ ذہن میں رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل السلام
اور بعد السلام دونوں طریقے ثابت ہیں، اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے،

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن جحینہ رضی اللہ عنہ کی حدیث باب سے ہے، جس میں آپ نے
تعدہ اولی چھوٹ جانے کی وجہ سے قبل السلام سجدہ فرمایا،
اس کے برخلاف حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :-

① اگلے باب (باب ماجاء فی سجدتی السہو بعد السلام والكلام) میں حضرت
عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث آرہی ہے، ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظهر خمساً
فقل لہ ازید فی الصلوۃ ام نسیت فسجد سجدتین بعد ما سلم“ قتال
ابو عیسیٰ ہذا حدیث حسن صحیح،

② ترمذی کے سوا تمام صحاح میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً مروی ہے :

جامع ترمذی (ج ۸ ص ۷۸) باب ماجاء فی الرجل یسلم فی الرکتین من الظهر والعصر ۱۲

۱۳ انظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۵۷۵) کتاب الصلوۃ باب التوجہ نحو القبلة حیث کان الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۱ و ۲۱۲) باب السہو فی
الصلوۃ و السجود و السنن للنسائی (ج ۱ ص ۸۴) کتاب السہو باب التجرى السنن لابن داود (ج ۱ ص ۱۲۶) بالفصل فی خمس و السنن لابن ماجہ
(ج ۸ ص ۸۵) باب ماجاء فیمن سجد ما بعد السلام ۱۲ رشید اشرف لفظ اللہ بآلہ علیہ ما ینفعہ،

وَإِذَا شَكَ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَتَعَزَّ الصَّوَابَ فَلْيَتَمَّ عَلَيْهِ ثُمَّ لِيَسْلَمْ ثُمَّ لِيَسْجُدْ

سجد تین (اللفظ للبخاری)

(۳) ابوداؤد اور ابن ماجہ میں حضرت ثوبانؓ سے مرفوعاً مروی ہے: ”لکل سہو سجدتان بعد ما یسلم“ اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار اسمعیل بن عیاش پر ہے، جو ضعیف ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ اسمعیل بن عیاش حفاظِ شام میں سے ہیں، اور ان کے بارے میں پیچھے یہ قول فیصل گزر چکا ہے کہ ان کی روایات اہل شام سے مقبول ہیں، غیر اہل شام سے نہیں، اور یہ حدیث انھوں نے عبداللہ بن عبید اللہ الکلاعی سے روایت کی ہے، جو اہل شام سے ہیں، لہذا یہ حدیث مقبول ہے،

(۴) سنن نسائی و سنن ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی روایت مروی ہے: قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ شَكَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا يَسْلَمْ،

(۵) ترمذی (ص ۷۳) میں پیچھے ”باب ماجاء فی الامام ینہض فی الركعتین ناسياً“ کے تحت حضرت شعبیؓ کی روایت گزر چکی ہے، ”قَالَ صَلَّيْتُ بِنَا الْمَغِيرَةَ بْنِ شُعْبَةَ فَنَهَضَ فِي الرُّكْعَتَيْنِ فَنَبَّحَ بِهِ الْقَوْمَ وَسَبَّحَ بِهِمْ فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ سَلَّمَ ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ السَّهْوِ، وَهَرَجَ الْاِسْ ثُمَّ حَدَّثَهُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَلَ بِهِمْ مِثْلَ الَّذِي فَعَلَ“ اس روایت میں بھی سجدہ سہو بعد السلام کی تصریح ہے،

(۶) حضرت ذوالیہدینؓ کے واقعہ میں بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل سجدہ سہو بعد السلام

۱۵ (ج ۱ ص ۱۳۸ و ۱۳۹) باب من نسی ان یتشهد وہو جالس ۱۲

۱۶ (ص ۸۵) باب ماجاء فیمن سجد ہما بعد السلام، ۱۲

۱۷ (ج ۱ ص ۱۸۵) باب التحری، کتاب السہو، ۱۲

۱۸ (ج ۱ ص ۱۳۸) باب من قال بعد التسليم ۱۲

۱۹ ترمذی (ج ۱ ص ۷۸) باب ماجاء فی الرجل یسلم فی الركعتین من الظهر والعصر ۱۲

بتلایا گیا ہے چنانچہ اس واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”فسلی اثنتین اخرین ثم سجد
ثم کبر فسجد الخ“

حنفیہ کے ان دلائل میں قولی احادیث بھی ہیں اور فعلی احادیث بھی، اس کے برخلاف
ائمہ ثلاثہ کے پاس صرف فعلی احادیث ہیں، (جو جواز پر محمول ہیں) لہذا حنفیہ کے دلائل راجح
ہوں گے، اور حضرت عبداللہ ابن بجینہ کی حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ بیان جواز پر محمول
ہے، نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں قبل السلام سے مراد وہ سلام ہو جو سجدة سہو کے بعد
تشہد پڑھ کر آخر میں کیا جاتا ہے،

وَقَوْلُ (أبي الشافعي) هَذَا النَّاسِخُ لغيره من الأحاديث ويزكر أن آخر
فعل النبي صلى الله عليه وسلم كان على هذا، اس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ
کے نزدیک بعد السلام کی روایات منسوخ ہیں، اور وہ ان کے لئے حضرت عبداللہ ابن بجینہؒ
کی حدیث باب کو ناسخ مانتے ہیں،

لیکن نسخ کا دعویٰ صحیح نہیں اور محتاج دلیل ہے جبکہ یہاں کوئی دلیل نہیں، اگرچہ
امام شافعیؒ نے نسخ کی دلیل میں امام زہریؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ”سجد قبل السلام آنحضرت
صلى الله عليه وسلم کا آخری عمل تھا“ لیکن امام زہریؒ کا یہ قول منقطع ہے، علاوہ ازیں یحییٰ
ابن سعید قطان کے بیان کے مطابق امام زہریؒ کی مراسیل ”شبه لاشئ“ ہیں، لہذا اس
سے نسخ پر استدلال نہیں کیا جاسکتا،

۱۵ عن الزهري قال سجد رسول الله صلى الله عليه وسلم سجدتي السهو قبل السلام وبعده وآخر الامر قبل السلام،
لیکن خود علامہ ابوبکر حازمی شافعیؒ ”كتاب الاعتبار في بيان النسخ والمنسوخ من الآثار“ (ص ۱۱۵) باب سجدة السهو
بعد السلام والاختلاف فيه کے تحت امام زہریؒ کے مذکورہ قول کو نقل کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں ”وطريق
الانصاف ان نقول ما حديث الذي فيه دلالة على النسخ ففيه القطع فلا يقع معارضا للاحادیث الثابتة واما بقية
الاحادیث فی السجود قبل السلام وبعده قولاً وفعلاً فی ان كانت ثابتة صحيحة ففيها نوع تعارض غير ان تقدیم
بعضها على بعض غير معلوم برواية موصولة صحيحة والاشبه جمل الاحادیث على التوسع وجواز الامرین“ ۱۳

احقر الورمی رشید اشرف غفرلہ لدولہ الدیہ لاساتذہ

۱۳ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۹۱) نقلًا عن الخطيب في الكفاية ۱۲ مرتب عفی عنه

بَابُ مَا جَاءَ فِي سَجْدَتِي السُّهُو بَعْدَ السَّلَامِ وَالْكَلَامِ

اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الظُّهْرَ خَمْسًا فَقِيلَ لَهُ أَزِيدُ فِي الصَّلَاةِ
أَمْ نَسِيتَ فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا سَلَّمَ، يِهَاں دوسرے قابل بحث ہیں، ایک یہ کہ
کلام فی الصَّلَاةِ کی کیا حیثیت ہے؟ وِسْتَأْنِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةَ بَعْدَ بَابِ بَيْنِ انْشَاءِ اللَّهِ تَعَالَى،
دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص چوتھی رکعت سے فارغ ہو کر پانچویں رکعت اس کے
ساتھ ملالے، تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ چوتھی رکعت میں بقدر تشہد بیٹھ چکا ہو
اس صورت میں باتفاق اس کی نماز درست ہے، اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں،
دوسری صورت یہ ہے کہ وہ چوتھی رکعت پر بالکل ہی نہ بیٹھا ہو، اس میں اختلاف ہے،
حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت میں نماز فرض نہ رہے گی، بلکہ نفل ہو جائے گی، اور اسے چاہئے
کہ ایک رکعت اور ملا کر توافل کی تعداد چھ کر لے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت
میں بھی سجدہ سہو کافی ہے، اور نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا،

یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، کہ اس میں آپ نے عصر میں پانچ رکعتیں
پڑھیں اور سجدہ سہو پر اکتفاء فرمایا، جبکہ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ قعدۂ اخیرہ بالا جماع فرض ہے،
لہذا اس کے ترک کی صورت میں فریضہ کی ادائیگی کا کیا سوال ہو سکتا ہے،

پھر جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چوتھی رکعت پر بقدر تشہد بیٹھ گئے ہوں گے،
لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ایک روایت میں یہ تصریح ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم چوتھی رکعت میں بیٹھے نہ تھے، بلکہ سیدھے پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہو گئے تھے،
اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں اس
معنی کی بھی گنجائش ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سلام کے لئے نہیں بیٹھے تھے، بلکہ قعدۂ اخیرہ
کر کے پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہو گئے، یہ تاویل اگرچہ بعید ہے، مگر قعدۂ اخیرہ کی فرضیت
کے پیش نظر اسے قبول کئے بغیر چارہ نہیں، واللہ اعلم

۱۵ جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فَنَقُصُّ فِي الرَّابِعَةِ وَلَمْ يَجْلِسْ حَتَّى صَلَّى الْخَامَةَ" ذکرہ العینی فی عمدۃ القاری

(ج ۲ ص ۱۱۳) بلفظ الطبرانی ۱۲ الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۴) بتغیر من المرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشَهُّدِ فِي سَجْدَتِي السَّهْوِ

”اَنَّ الَّذِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِهِمْ فَسَهَا فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ تَشَهُّدَنَ ثُمَّ سَلَّمَ“ یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد بھی پڑھنا چاہئے، اور سلام بھی پھیرنا چاہئے، جبکہ بعض حضرات صحابہؓ ابن سیرینؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد نہیں پڑھنا چاہئے گا، بلکہ فوراً سلام پھیر دیا جائے گا، اور بعض حضرات (حضرت انسؓ، حسن بصریؒ، عطاءؒ، اور طاؤسؒ وغیرہ) اس کے قائل ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد نہ تشہد ہوگا اور نہ سلام، ان کے نزدیک سجدہ سہو کے بعد نماز خود بخود ختم ہو جائے گی بہر حال حدیث باب ان تمام اقوال کے خلاف حجت ہی، اسی لئے جمہور نے اس کو اختیار کیا ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِيْمَنْ يَشْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ

”اِذَا صَلَّيْ أَحَدُكُمْ فَلَمْ يَدْرِ كَيْفَ صَلَّيْ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ“ نماز کی تعداد رکعات میں شک ہو جانے کی صورت میں امام اور اعمیٰ، امام شعبیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر حالت میں اعادہ واجب ہے، الّا یہ کہ رکعات کی تعداد کا یقین ہو جائے، اور حضرت حسن بصریؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر حالت میں سجدہ سہو واجب ہے، خواہ بنا، علی الاقل کرے یا بنا، علی الاکثر، ائمہ ثلاثہ (امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ) کا مسلک یہ ہے کہ ایسی صورت میں بنا، علی الاقل واجب ہے، اور ہر اس رکعت پر بیٹھنا ضروری ہے جس کے بارے میں یہ امکان ہو کہ یہ آخری رکعت ہو سکتی ہے، نیز سجدہ سہو بھی لازم ہے،

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ اگر مصلیٰ کو یہ شک پہلی بار پیش آیا ہے تو اس پر اعادہ صلوٰۃ واجب ہے، اور اگر شک پیش آتا رہتا ہے تو اس پر اعادہ واجب نہیں، بلکہ اسے چاہئے کہ تحرّی یعنی غور و فکر کرے، اور تحرّی میں جس طرت گمان غالب ہو جائے اس پر عمل کرے، اور اگر کسی جانب گمان غالب نہ ہو تو بنا، علی الاقل کرے، اور

۱۔ عن طاؤس قال اذا صليت فلم تدري كم صليت فاعد بامرة فان السيت عليك مرة اخرى فلا تعد بها، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۸) من قال اذا شك فلم يدركم صلى اعاد ۱۲ رشيد اشرف وفقه الله لخدمة السنة المطهرة،

آخر میں سجدہ سہو کرے، نیز بناء علی الاقل کی صورت میں یہ بھی ضروری ہے کہ ہر اس رکعت پر قعدہ کرے جس کے بارے میں آخری رکعت ہونے کا امکان ہو،

در اصل اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ ایسی صورت کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے؛ بعض روایات میں اعادہ کا حکم ہے کما فی روایت ابن عمرؓ، اور صحیحین میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت سے تحریری کا حکم معلوم ہوتا ہے، "وإذا شك أحدكم في صلوته فليتحرر الصواب فليتيم عليه ثم يسلم ثم يسجد سجدتين (اللفظ البخاری) اور بعض روایات میں بناء علی الاقل کا حکم ہے، مثلاً امام ترمذیؒ نے اسی باب میں تعلیقاً یہ حدیث روایت کی ہے، "إذا شك أحدكم في الواحدة والثنتين فليجعلها واحدة وإذا شك في الاثنتين والثلاث فليجعلها اثنتين"، اور حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے یہ روایت مسنداً نقل کی ہے کہ "إذا سها أحدكم في صلوته فلم يدرك واحدة صلى أو ثنتين فليبس على واحدة فان لم يدرك ثنتين صلى أو ثلاثاً فليبس على ثنتين فان لم يدرك ثلاثاً صلى أو أربعاً فليبس على ثلاثاً" اور بعض روایات میں سجود سہو کا حکم ہے، مثلاً اسی باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ہے، "ان الشيطان يأتي أحدكم في صلوته فيلبس عليه حتى لا يدرك صلى فاذا وجد ذلك أحدكم فليسجد سجدتين وهو جالس"

ائمہ ثلاثہ نے ان احادیث میں سے بناء علی الاقل والی احادیث کو اختیار کر لیا، اور سجدہ سہو کو اس پر محمول کیا ہے، امام اوزاعیؒ اور امام شعبیؒ نے استیناف والی حدیث کو لے لیا ہے،

۱۔ عن ابن عمرؓ فی الذمی لا یدری ثلاثاً صلى أو أربعاً قال یعید حتی یحفظ، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۸) من قال إذا شك فلم يدرك صلى أعاد" ۲ مرتب عنی عنہ الخفی والجلی
۲۔ فاخرجه البخاری فی باب التوجه نحو القبلة حيث كان (ج ۱ ص ۵۸) وسلم فی باب السهو فی الصلوة والسجود (ج ۱ ص ۲۱۱ و ۲۱۲) ۳ مرتب نفعہ اللہ بآئلہ وعلہ ما ینفعہ

۳۔ نیز حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں بھی بناء علی الاقل مروی ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا شك أحدكم في صلوته فلم يدرك صلى ثلاثاً أم أربعاً فليطرح الشك وليبس على ما استيقن ۱۲ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) باب سجود السهو فی الصلوة والسجود،

اور باقی کو ترک کر دیا، اور حضرت حسن بصریؒ نے سجودِ سہو کی حدیث کو اختیار کر لیا ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے ان تمام احادیث پر عمل کیا ہے، اور ہر حدیث کا ایک مخصوص محل قرار دے کر تمام احادیث میں بہترین تطبیق کر دی، چنانچہ انھوں نے حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث کو (جس میں اعادہ کا حکم مردی ہے) پہلی بار شک پر محمول کیا ہے، اور تحریری کا حکم حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے ثابت کیا ہے، اور بناء علی الاقل اور سجدة سہو کا حکم ان احادیث سے ثابت کیا ہے جو باب میں مذکور ہیں، (جن کا پیچھے حوالہ دیا جا چکا ہے) حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ اُن کے مسلک پر تمام احادیث معمول بہا ہو جاتی ہیں، بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ اُن کے مسلک پر استیناف اور تحریری کی احادیث پر بالکل عمل نہیں ہوتا واللہ سبحانہ اعلم،

باب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ فِي الرَّكَعَتَيْنِ مِنَ الظَّهْرِ وَالْعَصْرِ

کلام فی الصلوٰۃ کی شرعی حیثیت،

عن ابی ہریرۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم انصرف من اثنتین فقال لہ ذوالیدین اقصرتا الصلوٰۃ امرت یا رسول اللہ؟ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اصدق ذوالیدین؟ فقال الناس نعم فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی اثنتین اخرین ثم سلم ثم کثر فسجد الخ اس حدیث کے تحت کلام فی الصلوٰۃ کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے، اس لئے کہ ذوالیدین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان جو گفتگو ہوئی وہ دورانِ صلوٰۃ ہوئی، اس کے باوجود آپؐ نے سابقہ رکعتوں پر بناء فرمائی، اس لئے یہ مسئلہ پیدا ہو گیا کہ نماز میں کلام کی کیا حیثیت ہے؟ یہاں اس مسئلہ کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے،

اس پر اجماع ہے کہ کلام اگر عمدہ ہو اور اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے نہ ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ ہے، پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام خواہ عمدہ ہو یا نسیاناً، جہلاً عن حکم ہو یا خطاً، اصلاحِ صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا اس غرض سے نہ ہو بہر صورت مفسدِ صلوٰۃ ہے، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ کلام اگر نسیاناً ہو یا جہلاً عن حکم ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں، بشرطیکہ طویل نہ ہو، کما صرح بہ النوویؒ، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ کلام اگر اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے ہو تو مفسدِ صلوٰۃ

لہ قال النووی الثالث ان یتکلم ناسیاً لا یطول کلامہ فہو بہتہا ان لا تبطل صلوٰۃ وہ قال (باقی بر صفحہ آئندہ)

نہیں، ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہی ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے، امام احمدؒ سے اس باب میں چار روایتیں ہیں، تین روایات تو مذاہب ثلاثہ کی طرح ہیں، اور چوتھی روایت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ ابھی اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ ہوگا، خواہ وہ کلام امام کو اتمامِ صلوٰۃ کا حکم دینے کے لئے ہی ہو، ہاں البتہ اگر کوئی شخص اس یقین کے ساتھ کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہو چکی، اور بعد میں اسے معلوم ہو کہ ابھی نماز پوری نہیں ہوئی تھی، تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ نہ ہوگا، بہر حال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں کلام فی الصلوٰۃ کے غیر مفسد ہونے کے قائل ہیں، اور ذوالیدین کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں، امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ ذوالیدین کا یہ کلام جبلاً عن حکم تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام نسیاناً تھا، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے تھی، اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت یہ سمجھ کر تھی کہ نماز پوری ہو چکی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو یہی سمجھ کر تکلم فرمایا تھا کہ چار رکعات پوری ہو چکی ہیں، اور حضرت ذوالیدینؒ بھی یہی سمجھ کر بولے تھے کہ نماز پوری ہو چکی ہے، کیونکہ اس وقت یہ احتمال موجود تھا کہ نماز کی تعداد رکعات میں کمی ہو گئی ہو، ان حضرات کے برخلاف حنفیہ اس واقعہ کو منسوخ قرار دے کر مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:-

- ① آیت قرآنی: "وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" یہاں قنوت کے معنی سکوت کے ہیں، اور بکثرت روایات حدیث اس پر شاہد ہیں کہ یہ آیت نماز میں کلام سے روکنے کے لئے نازل ہوئی تھی، اور اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے، لہذا اس کی رو سے ہر نوعیت کا کلام ممنوع ہوگا،
- ② صحاح میں حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث ہے: "قَالَ كُنَّا نَتَكَلَّمُ فِي الصَّلَاةِ يَكْتُمُ"

رفعیہ مائتہ و گزشتہ) جمہو العلماء منهم ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ و ابن الزبیرؓ و انسؓ و عروہ بن الزبیرؓ و عطاء بن یسریؓ و شعبیؓ و قتادہؓ و جمیع المخزنین مالکؒ و الادزاعیؓ و احمدؒ فی ذلک و اسحقؓ و ابو ثورؓ (المجموع شرح المہذب ج ۲ ص ۱۷۷)

۱۔ اللفظ المسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۰۲) باب تحریم الکلام فی الصلوٰۃ و نسخ ما کان من ایاحتہ و اخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۵۰) کتاب لتفیر باب قوله "وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" و اخرجہ ابوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۳۷) باب لہنی عن الکلام فی الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عنی عنہ

الرجل صاحبه وهو الى جنبه في الصلوة حتى نزلت وَتَرَوْهُم مُّؤْتِنِينَ فَأَمَرْنَا
بِالسَّكُوتِ وَنُهَيْنَا عَنْ الْكَلَامِ»

(۳) حضرت معاویہ بن الحکم سلمیٰ کی روایت سے بھی حنفیہ کا استدلال ہے: ”قال بینا
انا اصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ عطس رجل من القوم فقلت
يرحمك الله فرماني القوم با بصارهم فقلت وانكل امياه ماشاؤنكم تنظرون
الي فجعلوا يضربون بايد يهمم على اخاذهم فلتارأيتهم يصمتونني لكني
سكت فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فباني هو وأنتي ما رأيت معلما
قبله ولا بعده احسن تعليما منه فوالله ما كهرني ولا ضربني ولا شتمني ثم
قال ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو للتسبيح
والتكبير وقراءة القرآن الخ“

(۴) عن ابن مسعود قال كنا نسلم على النبي صلى الله عليه وسلم فيرد
علينا السلام حتى قد منا من ارض الجبشة فسلمت عليه فلم يرده علي
فاخذني ما قرب وما بعد فجلست حتى اذا قضى الصلوة قال ان الله يعذب
من امره ما يشاء وانه قد احدث من امره ان لا يتكلم في الصلوة“

حنفیہ کا کہنا ہے کہ مندرجہ بالا دلائل نے ہر قسم کے کلام کو منسوخ کر دیا، اور حدیث
ذوالیدین بھی انہی دلائل سے منسوخ ہے،

اس پر شافعیہ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ نسخ کلام کے بعد کا ہے، لہذا
وہ مذکورہ بالا احادیث سے منسوخ نہیں ہو سکتا، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ

۱۵ صیح مسلم (ج ۱ ص ۲۰۳) باب تحريم الكلام في الصلوة ونسخ ما كان من اباحتہ، واخرجه النسائي في سننه

(ج ۱ ص ۹، ۱۸) باب الكلام في الصلوة ۱۲ مرتب حفظہ اللہ

۱۶ اللفظ للنسائي (ج ۱ ص ۱۸۱) باب الكلام في الصلوة واخرجه الطحاوي بتغير في اللفظ في شرح معاني الآثار

(ج ۱ ص ۲۱۸) باب الكلام في الصلوة لما يحدث فيها من السهو ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۷ قولہ فاخذني ما قرب وما بعد ليقال لمن اقلقه الشيء وازعجه كأنه يفكر في امره بعيدا وقريبها ايها كان سببا

في منع رد السلام، مجمع البحار (الملقط من حواشي النسائي) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ابن مسعودؓ جب حبشہ سے واپس آئے ہیں اس وقت کلام فی الصلوٰۃ کی ممانعت ہو چکی تھی، جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں مصرح ہے، اور عبداللہ بن مسعودؓ حبشہ سے مکہ مکرمہ تشریف لائے ہیں، معلوم ہوا کہ نسخ کلام مکہ مکرمہ میں ہو چکا تھا، جبکہ ذوالحجہ ۱۰ھ کا واقعہ مدینہ منورہ میں پیش آیا،

اس کا جواب یہ ہے کہ نسخ کلام کے بارے میں یہ دعویٰ درست نہیں کہ وہ ہجرت سے پہلے ہو چکا تھا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ نسخ کلام غزوہ بدر سے کچھ پہلے مدینہ طیبہ میں ہوا، اور جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کی ہجرت کا تعلق ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ انھوں نے حبشہ کی طرف دوبارہ ہجرت کی ہے، پہلی ہجرت کے بعد حبشہ میں انھوں نے یہ افواہ سنی کہ پورا قبیلہ قریش مسلمان ہو گیا ہے، اس پر وہ رمضان ششم ہجری میں واپس مکہ چلے آئے، لیکن جب یہ خبر غلط ثابت ہوئی تو دوسرے مسلمانوں کے ساتھ دوبارہ حبشہ ہی کی طرف ہجرت فرمائی، اور اس دوسری ہجرت سے اُن کی واپسی مدینہ طیبہ میں ستمبر میں غزوہ بدر سے کچھ پہلے ہوئی، کما صراحہ بہ موسیٰ بن عقبہ فی مغازیہ، ومغازیہ صحاح المغازی عند اہل الحدیث "چنانچہ شافعیہ میں سے حافظ ابن حجرؒ، علامہ ابن اثیرؒ، نیز دوسرے علماء مجتہدین نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی واپسی مدینہ طیبہ میں ستمبر میں ہوئی،

اس تحقیق کے بعد ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ نسخ کلام کا حکم عبداللہ بن مسعودؓ کی دوسری ہجرت سے مدینہ واپسی سے کچھ پہلے نازل ہوا، جس کی تائید حضرت معادیہ بن الحکم سلمیٰ کے مذکورہ بالا تشمیت عا طس دلے واقعہ سے ہوتی ہے، یہ واقعہ بھی مدینہ ہی میں پیش آیا جس کا قرینہ یہ ہے کہ معادیہ بن الحکم سلمیٰ نصاریٰ صحابی ہیں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے بعد مشرف باسلام ہوئے، ظاہر ہے کہ ان کا واقعہ ہجرت کے بعد ہی پیش آیا ہوگا، پھر ان کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام کی حرمت اس واقعہ سے کچھ ہی پہلے نازل ہوئی تھی،

۱۵ قال الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۶۰) وقد ورد انه قدم المدینہ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یجہز الی بدر، وقد ذکر ابن کثیر فی تاریخہ (ج ۳ ص ۶۹) حدیثاً عن مسند احمد فی ذکر المهاجرین الی الحبشہ وفہم عبداللہ بن مسعودؓ وفہم ثم تعجل عبداللہ بن مسعودؓ حتی ادرک بدرًا، قال ابن کثیر وهذا اسناد جید قوی وکذا لک نقلہ الزیلعی عن یحییٰ ابن عقبہ ۳ (ملخص مافی معارف السنن، ج ۳ ص ۵۱۰ و ۵۱۱)

اس کے علاوہ اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ آیت فرآنی ”وَقَوْمُوا لِلَّهِ قُنُوتَيْنِ“ مدینہ طیبہ میں نازل ہوئی، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے ”التخصائص الکبریٰ“ (ج ۲ ص ۲۸۰) میں سنن سعید بن منصور کے حوالہ سے محمد بن کعب قرظی کا قول نقل کیا ہے: ”قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ والناس یتکلمون فی الصلوۃ فی حوائجہم کما یتکلم اهل الکتاب فی الصلوۃ فی حوائجہم حتی نزلت هذه الآية وقوموا للہ قنوتین، اس میں تصریح ہے کہ تحریم کلام مدینہ طیبہ میں ہوئی،

اس پر شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ نسخ کلام مدینہ منورہ میں غزوہ بدر کے کچھ پہلے ہوا، تب بھی ذوالیدین کا واقعہ اس سے متاخر ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس واقعہ کے ایک راوی حضرت ابو ہریرہؓ بھی ہیں، اور ان کی روایت کے بعض طرق میں ”صلی اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ بعض میں ”صلی بنا اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ اور بعض میں ”بينا انا اُصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کے الفاظ مروی ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ خود ذوالیدین کے واقعہ میں موجود تھے، اور یہ امر مسلم ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ مکہ میں اسلام لائے، لہذا یہ واقعہ مکہ کے بعد ہی کا ہو سکتا ہے، اس صورت میں بھی نسخ کلام کی احادیث جو مکہ سے پہلے کی ہیں، اس واقعہ کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ لازماً مکہ سے پہلے کا ہے، جس کی دلیل یہ

۱۵ و مثلاً فی الدر المنثور (ج ۱ ص ۳۰۶) النظر معارف السنن (ج ۲ ص ۵۰۹)، مرتب عفی عنہ
 ۱۶ نیز سچے حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث ذکر کی جا چکی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام فی الصلوۃ کی حرکت ”قوموا للہ قنوتین“ سے ہوئی اور اس آیت کا مدنی ہونا یقینی ہے، لہذا اس کا یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ نسخ کلام مدینہ منورہ میں ہوا ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۷ کافی روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) فصل من ترک الرکعتین او نحوہما فلیتم ما بقی ویسجد سجدتین بعد التسلیم، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۸ کافی روایت النیسائی (ج ۱ ص ۱۸۱) ما یفعل من سلم من اثنتین ناسیاً وتکلم ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۹ کافی روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۱۲) فصل من ترک الرکعتین او نحوہما فلیتم ما بقی ویسجد سجدتین بعد التسلیم ۱۲ مرتب غفرلہ

ہو کہ حضرت ذوالیدین بدری صحابی ہیں، اور وہ غزوہ بدر ہی میں شہید ہو گئے تھے، لہذا بلا شک و شبہ یہ واقعہ غزوہ بدر سے پہلے کا ہے، اور غزوہ بدر ۳ھ میں ہوا ہے،

اس پر امام شافعیؒ نے کتاب الام میں یہ جواب دیا ہے کہ درحقیقت یہاں دو شخصیتیں الگ الگ ہیں، ایک ذوالیدین جن کا نام خرباق ابن عمرو ہے، یہ قبیلہ بنی سلیم سے تعلق رکھتے ہیں، اور دوسری شخصیت

ذوالیدین ذوالشمالین
ایک شخصیت کے دو لقب

ذوالشمالین کی ہے، ان کا نام عبید بن عمرو ہے، اور ان کا تعلق قبیلہ بنی خزاعہ سے ہے، حدیث باب کا واقعہ ذوالیدین کا ہے، اور غزوہ بدر میں شہید ہونے والے ذوالشمالین ہیں نہ کہ ذوالیدین، بعض شافعیہ نے امام شافعیؒ کے اس کلام کی تائید میں کچھ مورخین و محدثین کے اقوال بھی پیش کئے ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں، اور واقعہ یہ ہے کہ اُن کا اصل نام عبید بن عمرو ہے، جاہلیت میں ان کا لقب خرباق تھا، زمانہ اسلام میں یہ ذوالیدین اور ذوالشمالین دو لقبوں سے مشہور ہوئے، اور بنو سلیم چونکہ بنو خزاعہ ہی کی ایک شاخ ہے، لہذا ان کو دونوں قبیلوں کی طرف منسوب کرنا درست ہے، چونکہ اُن کے ہاتھ بہت لمبے تھے، اس لئے ابتداء اسلام میں ان کا لقب ذوالشمالین مشہور ہوا، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے بدل کر ذوالیدین کر دیا، سنن نسائی میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت میں دونوں لقب جمع کر دیئے گئے ہیں، اور ساتھ ہی ان کو ابن عمرو بھی کہا گیا ہے، روایت اس طرح ہے ”صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظهر والعصر فسلم فی رکعتین وانصرف فقال له ذوالشمالین بن عمرو“ انقصت الصلوة ام نسیت فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما یقول ذوالیدین“ فقالوا صدق یا نبی اللہ فاتم بہم الرکعتین اللتین نقص“

بعض شافعیہ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت امام زہری کا تفسر ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اعتراض درست نہیں، خود سنن نسائی ہی میں عمران بن ابی النضر نے

۱۵ انزل للنفسیل معارف السنن (ج ۳ ص ۵۲۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۶ سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۸۳) ما یفعل من سلم من اثنتین ناسیا و تکلم ۱۲ مرتب

۱۷ ج ۱ ص ۱۸۲، ۱۲ مرتب

امام زہری کی متابعت کی ہے، اُن کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلیٰ یوماً فسلم فی رکعتین ثم انصرف فلارکہ ذوالشمالین" اسی حدیث کے آخر میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "أصدق ذوالیدین" نیز عمران ابن ابی انس کے علاوہ یہی روایت طحاویؒ میں ابراہیم بن منقذؒ قال ثنا ادریس عن عبد اللہ ابن عیاش عن ابن ہرمز عن ابی ہریرۃؓ کے طریق سے بھی مروی ہے، نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت عکرمہ کے طریق سے بھی مروی ہے، جس میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں "اکذلک یا ذوالیدین وکان یسمی ذوالشمالین"۔

اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ کا ایک اثر روایت کیا ہے "انہ ذکرلہ حدیث اذ ذی الیدین فقال کان اسلام ابی ہریرۃ بعد ما قتل ذوالیدین" اس روایت کے تمام روایۃ ثقات ہیں، البتہ عبداللہ العمریؒ ایک مختلف فیہ راوی ہیں جن کی توثیق بھی کی گئی ہے اور تصنیف بھی حافظ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال میں ان کے بارے میں قول فیصل یہ لکھا ہے کہ "صدق فی حفظہ شیء" اور یہ الفاظ جس راوی کے بارے میں کہے جائیں اس کی حدیث حسن ہوتی ہے، نیز حافظ ذہبیؒ ہی نے امام دارمیؒ سے نقل کیا ہے کہ "قلت لابن معینؒ کیف حالہ فی نافع قال صالح ثقہ" اور امام طحاویؒ نے یہ حدیث نافع ہی کے طریق سے روایت کی ہے، لہذا یہ روایت قابل قبول ہے، اور اس سے صراحتاً یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی شخصیت کے در نام ہیں، اور یہ غزوہ بدر میں شہید ہو چکے تھے، اور حضرت ابو ہریرہؓ اُن کی شہادت کے بہت بعد اسلام لائے،

۱۵ ج ۱ ص ۲۱۵، باب الکلام فی الصلوۃ لما یحدث فیہا من السہو، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ ج ۱ ص ۲، ما قالوا فیہ اذا انصرف وقد نقص من صلوۃ مکملہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ طحاوی ج ۱ ص ۲۱۸، باب الکلام فی الصلوۃ لما یحدث فیہا من السہو، ۱۲ مرتب

۱۵ اس کی سند یہ ہے: ثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا سعید بن ابی مریم قال انا الیث بن سعد قال

حدثنی عبداللہ بن وہب عن عبداللہ العمری عن نافع بن عمر طحاوی (ج ۱ ص ۲۱۸) ۱۲ مرتب

۱۵ کذا فی تعلیق محسن علی آثار السنن ص ۱۲۲، باب ما استدلل بہ علی ان کلام السامی وکلام من ظن التمام

لا یبطل الصلوۃ ۱۲ مرتب

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اگر حضرت ذوالیدینؒ غزوہ بدر میں شہید ہو چکے تھے تو حضرت ابو ہریرہؓ نے ذوالیدین کے واقعہ میں یہ کیسے فرمایا کہ "صلیٰ بنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم" جبکہ وہ اس واقعہ کے کئی سال بعد اسلام لائے ہیں،

اس کا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ "صلیٰ بنا" سے مراد "صلیٰ بالمسلمین" ہے، اور روایات میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں کوئی راوی خود واقعہ کے وقت موجود نہیں ہوتا لیکن وہ جمع منظم کا سیغہ استعمال کرتا ہے، اور اس سے مسلمانوں کی جماعت مراد ہوتی ہے، مثلاً حضرت نزال بن سبرہ فرماتے ہیں "قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انا وایاکم کنا ندعی بنی عبد مناف الخ حالانکہ حضرت نزال بن سبرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نہیں کی، لہذا ان کے اس قول میں "قال لنا" سے مراد باتفاق "قال لقومنا" ہے، نیز حضرت طاؤسؓ فرماتے ہیں کہ "قدم علينا منذ بن جبل فلم یأخذ من الغنم رات شیئاً" حالانکہ بس وقت حضرت معاذؓ یمین تشریف لے گئے، اس وقت حضرت طاؤسؓ پیدا بھی نہیں ہوئے تھے، لہذا قدم علينا سے مراد یقیناً "قدم علی قومنا" ہے، نیز حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ "خطبنا عتبة بن غزوہ (یرید خطبہ بالبصرة) حالانکہ جس وقت عتبہ بن غزوہ ان نے بصرہ میں خطبہ دیا ہے اُس وقت حضرت حسن بصرہ نہیں آئے تھے، لہذا "خطبنا" سے مراد "خطب اہل البصرة" ہے، ذکر ہذا الآثار کما العلامة الطحاویؒ فی شرح معانی الآثار، نیز ہریرہؓ کے اخراج کے بارے میں خود حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے "بینا نحن فی المسجد اذ خرج الینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انطلقوا الی یہود" حالانکہ حضرت ابو ہریرہؓ بنو قریظہ کے بہت بعد اسلام لائے،

حضرت مولانا بنوریؒ نے معارف السنن میں ایسی اور بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جن میں صحابہ کرام نے جمع منظم کا سیغہ عام مسلمانوں کے معنی میں استعمال کیا ہے، اور خود متکلم اس سے خجاست

۱۔ کما فی ردایہ النسانی (ج ۱ ص ۱۱) ما یصل من سلم من اثنتین مائتین وثلثم ۱۲ مرتب

۲۔ فراجع ہذا الآثار المجلد الاول منہ ص ۲۱۸، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ سنن ابنی داؤد (ج ۲ ص ۱۲۳) کتاب الخراج والفق والامارة باب کیف کان اخراج الیہود من المدینہ ۱۲ مرتب

۴۔ راجع (ج ۳ من ص ۵۱۲ الی ص ۵۱۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ہو، یہی صورت حضرت ابوہریرہؓ کی ذوالیدین والی روایت میں بھی ہوئی ہے،
اب سرف ایک روایت رہ جاتی ہے، جس میں حضرت ابوہریرہؓ کی طرف یہ الفاظ سنو
ہیں کہ ”بینا انا اصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“
اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ واحد متکلم کا صیغہ صرف ایک
راوی یعنی شیبان کا تفریدی، اور ان کے سوا حضرت ابوہریرہؓ کا کوئی شاگرد ”بینا انا اصلی“
کے الفاظ نقل نہیں کرتا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصل روایت میں ”صلی بنا“ تھا، اور حضرت
ابوہریرہؓ نے مذکورہ بالا تشریح کے مطابق جمع متکلم کا صیغہ استعمال کیا تھا، جس میں راوی نے
روایت بالمعنی کرتے ہوئے تصرف کیا اور اس کو واحد متکلم سے بدل دیا، احادیث میں اس کی
بھی مثالیں ملتی ہیں، مثلاً مستدرک حاکم میں سند صحیح کے ساتھ حضرت ابوہریرہؓ ہی کی ایک
روایت مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں، ”دخلت علی رقیۃ بنت النبی صلی اللہ علیہ
وسلمہ“ حالانکہ حضرت رقیہؓ حضرت ابوہریرہؓ کے اسلام لانے سے پانچ سال پہلے وفات پا چکی
تھیں، لہذا حضرت ابوہریرہؓ کے ان کے پاس جانے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، وہاں اس
کے سوا کوئی توجیہ ممکن نہیں کہ اصل لفظ ”دخلنا“ تھا اور اس کے معنی ”دخل المسلمون“ تھے
راوی نے اس میں تصرف کر کے اس کو ”دخلت“ بنا دیا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے
معارف السنن میں اس طرح کی اور بھی مثالیں پیش کی ہیں، لہذا اتہایہ واحد متکلم کا صیغہ ان
دلائل قطعیہ کو رد نہیں کر سکتا جو اس واقعہ کے سلسلہ سے قبل واقع ہونے پر دلالت ہیں،
پھر حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میرے پاس اور بھی متعدد ایسے دلائل موجود ہیں
جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ذوالیدینؓ کا واقعہ سلسلہ سے کافی پہلے پیش آچکا تھا،
مثلاً یہ کہ صحاح کی روایات میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دو رکعتوں پر
سلام پھیر چکے ”فقام الی خشبة معروضۃ فی المسجد فاکأ علیہا کأنہ غضبان“ اور

۱۵ کما فی ردایہ مسلم (ج ۱ ص ۲۱۲) فصل من نریک الرکعتین او نحوہما فلیتم ما لہما فیہ ۱۲ مرتب

۱۶ (ج ۲ ص ۱۸) کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۵۱۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۷ (ج ۲ ص ۱۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۸ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۶۹) باب تشبیک الاء الی فی المسجد وغیرہ، کتاب الصلوۃ، اور مسلم کی روایت میں یہ
الفاظ ہیں ”ثم اتی جذعانی قبل المسجد فاستند الیہما مغتبیاً، (ج ۱ ص ۲۱۲) باب الہو فی الصلوۃ وایہود ۱۲ مرتب

مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خشبہ معروضہ "اسطوانہ حنّانہ" تھا، ادھر یہ ثابت ہے کہ اسطوانہ حنّانہ کو منبر بننے کے بعد دفن کیا گیا تھا، لہذا یہ واقعہ منبر بننے سے پہلے ہی کا ہو سکتا ہے اور منبر سلسلہ سے بنایا گیا تھا، کیونکہ روایات میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تحویل قبلہ کا اعلان منبر سے فرمایا تھا، اور تحویل قبلہ سلسلہ میں ہوئی،

۱۔ چنانچہ مسند احمد (ج ۲ ص ۲۴۸) کی روایت کہ الفاظ یہ ہیں: "ثم اني بسر عاني قبله المسجد كان يسند اليه ظهرو فاسند اليه ظهرو الخ" (معارج السنن ج ۲ ص ۵۲۸) اس میں "كان يسند اليه ظهرو" کے الفاظ اس بات کو ظاہر کر رہے ہیں کہ وہ خشبہ معروضہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ٹیکہ لگانے کے لئے تھی، اور اسطوانہ حنّانہ بھی اسی مقصد کے لئے تھا، معلوم ہوا کہ اس خشبہ سے اسطوانہ حنّانہ ہی مراد ہے، واللہ اعلم، ۱۲ رشید شریف عفی عنہ

۲۔ کما ذکرہ ذلک فی حدیث انس عنہا بنی حواءة وابن خزیمہ وابن نعیم فیہ "ثم امر به فدفن" وکذا فی حدیث ابی سعید الدارمی "فامر به ان یحفر له ویدفن" (ج ۱ ص ۲۲۳) الملتقط من معارج السنن (ج ۳ ص ۵۲۹) مرتب حفظہ اللہ ۳۔ کما فی زیایۃ سعید بن المعلى عن الزرار والبطرانی فی البکیر قال کنا نغزو علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فغزوا بمسجد فنصلي فيه فمرنا یوماً "ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد علی المنبر" فقال لقد حدثت ایوم امر غلیم فذوت من البنی صلی اللہ علیہ وسلم فتلا هذه الآية ثم تری نکتہ فیہ کہ فی السماء "حتى فرغ من الآية الخ علامہ بیہقی "مجمع الزوائد" (ج ۲ ص ۱۲۳) میں باب ماجاء فی القبلۃ کے تحت اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں "وحدث ابی سعید فیہ عبد اللہ بن صالح کانہ اللیث صنعہ الجہو وقال عبد الملک بن شعب بن اللیث "ثقة بامون" یہ حدیث تحویل قبلہ اور غزوہ بدر سے قبل وجود منبر پر دال ہے، عبد اللہ بن صالح کی رہبہ سے اس میں اگرچہ ایک وجہ کا ضعف پایا گیا ہو لیکن بطور تائید اسے یقیناً پیش کیا جا سکتا ہے، پھر شہ ۱۱۷ یا اس کے قبل منبر کا وجود تو صحیحین کی روایات سے ثابت ہے، اس لئے کہ واقعہ افک میں مذکور ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائم علی المنبر" صحیح بخاری ج ۲ ص ۵۹۵، کتاب المغازی، باب حدیث الافک، اور واقعہ افک شہ ۱۱۷ میں پیش آیا، بہر حال ثبوت منبر خواہ شہ ۱۱۷ میں ہو یا سلسلہ میں یا اس کے قبل، بہر صورت اس بات کی دلیل ہے کہ ذوالیہدین کے واقعہ میں حضرت ابو ہریرہؓ خود موجود نہ تھے، اس لئے کہ وہ بالاتفاق شہ ۱۱۷ میں مشرت باسلام ہوئے، واللہ اعلم، رشید شریف نفع اللہ بعلومہ یا نفعہ،

۴۔ اس لئے کہ روایات میں تصریح ہے کہ ہجرت کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نمازیں ادا فرمائیں اس کے بعد تحویل قبلہ حکم نازل ہوا اور بیت اللہ شریف کی طرف منہ کر کے نمازیں ادا کی جانے لگیں، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی وہو بکعبۃ غویبۃ بیت المقدس والکعبۃ بین یدیه و بعد ما ہاجر الی المدینۃ ۱۱۷ عشر شہر انتم سرائی الکعبۃ رواہ احمد والبطرانی فی البکیر الزرارہ رجالہ رجال الصحیح وکذا فی مجمع الزوائد ج ۱ باب ماجاء فی القبلۃ" وبتفصیل قد منی فی باب ماجاء فی ابتداء القبلۃ ۱۲ رشید شریف عفی عنہ

لہذا ذرا بیدارین کا واقعہ لازماً سلسلہ سے پہلے کا ہے، اور نسخ کلام کی احادیث اس کے لئے بھی ناسخ ہیں، یہ ساری بحث حدیث باب کے ایک جواب پر مبنی تھی، یعنی یہ کہ ذوالسیرین کا واقعہ منسوخ ہے،

بعض حضرات نے اس حدیث کا دوسری طرح جواب دیا ہے، اور وہ یہ کہ یہ حدیث مضطرب المتن ہے، چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ یہ ظہر کا واقعہ تھا، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عصر کی نماز میں پیش آیا تھا، اور بعض روایات میں "احدی صلوٰتی العشاء کے الفاظ آئے ہیں، بعض میں حضرت ابو ہریرہؓ نے تصریح کی ہے کہ میں اس نماز کی تعیین بھول گیا، بعض میں محمد بن سہرینؓ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے تو متعین کر کے بتا دیا تھا کہ کونسی نماز تھی، لیکن میں بھول گیا،

بحر اس میں بھی اضطراب پایا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کونسی رکعت پر سہواً سلام پھیرا تھا، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات میں دو رکعتوں پر سلام پھیرنا مذکور ہے، کافی درۃ الباب ایضاً، اور حضرت عمران بن حصین کی روایت میں تین رکعتوں پر سلام پھیرنا مذکور ہے،

۱۔ کافی الصحیح لمسلم فی ردائہ ابی ہریرۃ "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی رکعتین من صلوٰۃ الظهر ثم سلم (ج ۱ ص ۲۱۱) باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود ۱۲ مرتب عافاہ اللہ،

۲۔ کافی روایۃ مسلم من حدیث ابی ہریرۃ "صلی لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ العصر فسلم رکعتین" (جلد ۱ ص ۲۱۱) باب العشی ہو بفتح العین وکسر الشین وتشدید الیاء قال الازہری العشی عذرا العرب ما یؤزدا انہم یسجدونہا، کنزانی شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۲۱۳) مرتب عنہ

۳۔ کافی بعض روایات الصحیحین النظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۶۲) باب یکبر فی سجدتی السہو، الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۲) ۱۲ مرتب تجاوز اللہ عن ذنوبہ الجلیۃ والخفیۃ

۴۔ احقر کو اپنی ناقص تلاش سے کوئی ایسی روایت نہ مل سکی جس میں خود حضرت ابو ہریرہؓ نے تعیین صلوٰۃ کے بارے میں اپنے نسیان کی تصریح کی ہو ۱۲ مرتب عنہ

۵۔ کافی البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۶۹) باب تشبیک الاصلح فی المسجد وغیرہ، کتاب الصلوٰۃ ۱۲ مرتب بحہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۲) باب یکبر فی سجدتی السہو ۱۲ مرتب عنہ

پھر اس میں بھی اضطراب ہو کہ آپؐ سا مٹا سلام پھیرنے کے بعد کہاں تک تشریف لیگئے
حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے: ”ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده
عليها، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ صرف خشبہ معروضہ تک تشریف لے گئے تھے، پھر لوگوں
کے کہنے پر واپس تشریف لائے، اور حضرت عمران بن حصین کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ
آپؐ حجرہ میں داخل ہو گئے تھے،

نیز اس میں بھی اضطراب ہو کہ بقیہ نماز پوری کرنے کے بعد آپؐ نے سجدہ سہو فرمایا
یا نہیں؟ بعض روایات میں سجدہ سہو کرنے کی اور بعض میں سجدہ سہو نہ کرنے کی تصریح ہے،
یہ اضطرابات اتنے شدید ہیں کہ بعض محدثین نے اس واقعہ کو ان اضطرابات میں
شمار کیا ہے جن کی تطبیق ممکن نہیں ہے،

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۴) باب یکتی فی سجدتی السہو ۱۲ مرتب
۲۔ کما فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۲۱۴) ثم قام فدخل الحجر ۱۲ مرتب عفی عنہ
۳۔ کما فی روایات الشیخین فانظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۶۳ و ۱۶۴) والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) ترتیب
۴۔ چنانچہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۵) باب سجدتی السہو میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت سند صحیح
رہنما اسمعیل انا شبابہ بن ابی ذئب عن سعید بن ابی سعید المغیری عن ابی ہریرہؓ کے ساتھ مروی ہے، اس میں حضرت
ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں ”فرکح رکعتین آخرین ثم انصرفت ولم یسجد سجدتی السہو، نیز سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۸۳) کتاب السہو
باب یفعل من سلم من اثنتین مائتا ویکلم، ذکر الاختلافات علی ابی ہریرہؓ فی السجدتین کی ایک روایت میں بھی عدم سجود
ہی کی تصریح ہے ”عن ابی ہریرہؓ انه قال لم یسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ قبل السلام ولا بعدہ ۱۲ مرتب عفی عنہ
۵۔ علیکان تطالع تقامیل الاضطراب شیخ المغیث (ج ۱ ص ۲۲۵، طبع المدینۃ المنورۃ ۱۴۰۵ھ) و
آثار السنن مع التحلیق لمن من ص ۱۴۰ الی ص ۱۴۲ و معارف السنن (ج ۳ ص ۵۳۶ و ۵۳۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ
۶۔ بعض حضرات کے اے تعدد واقعات پر محمول کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات میں جو ظہر اور عصر
کا اختلاف در حقیقت وہ دو مختلف واقعے ہیں، اور حضرت عمران بن حصینؓ نے اقدہ کو بیان کرتے ہیں وہ ایک
تیسرا واقعہ ہے، علامہ نموی آثار السنن (ج ۱ ص ۱۴۰) میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں ”ہذا قول لا یرتضیہ الناظر
ولا یطعن بہ الخاطلان السائل سیاق سوالہ و سیاق ما اجابت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وما استفہم بہ الصحابۃ کل ذلک متحد
فی ہذہ الروایات وقد کان ابن سیرین یروی التوحد بن حدیث ابی ہریرہؓ و عمرانؓ چنانچہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۲)

بہر حال ان مضطرابات شدیدہ کی موجودگی میں ذوالیدین کے واقعہ میں اتنی قوت باقی نہیں رہ جاتی کہ اس کو ”قَوْمَا لِّلّٰہِ قَتِیْنٌ“ اور ممانعت کلام فی الصلوٰۃ کی صحیح و صریح احادیث کے مقابلہ میں پیش کیا جاسکے،

پھر یہ امر بھی قابلِ توجہ ہے کہ اس حدیث کے تمام احبزار پر کسی کا بھی عمل نہیں خاص طور سے امام شافعیؒ کا مسلک اس سے کسی صورت ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ ان کے نزدیک بھی کلام فی الصلوٰۃ اس صورت میں غیر مفسد ہے، جبکہ نسیان یا جہلاً ہو، اور اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرامؓ پھر خاص طور پر ذوالیدین کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انھوں نے نسیاناً گفتگو کی تھی،

اس کے علاوہ اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خشبہ معروضہ تک تشریعت لے جانا بلکہ حجرہ میں داخل ہو جانا اور وہاں سے واپس آنا یہاں تک کہ بعض ”سرعان الناس“ کا مسجد سے باہر نکل جانا تا شب، جس میں انحراف عن القبلة اور عمل کثیر کا تحقق لازمی ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) باب سجدتی السہو میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے بعد مذکور ہے کہ ”فقیل لمحمد (ابن سیرین) مرتب سلم دای النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی السہو فقال لم احفظہ من ابی ہریرۃ ولکن نبئت ان عمران بن حصین قال: ثم سلم“ اس سے واضح ہے کہ محمد بن سیرین کے نزدیک حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عمران بن حصین کی روایات ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں، واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف بصرة اللہ لعیوب نفسہ جعل یومہ خیراً من امسہ،

لے پھر حضرات صحابہ کرامؓ کی گفتگو کو جہل عن الحکم پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ بقول شوافع ذوالیدین کا واقعہ نسخ کلام فی الصلوٰۃ کے بعد پیش آیا، ایسی صورت میں اس جماعت کی گفتگو کو جو حضرات شیخین اور دوسرے جلیل القدر صحابہ کرامؓ پر مشتمل ہو حرمت کلام کے حکم سے بے خبری پر محمول نہیں کیا جاسکتا، اور اس واقعہ میں تکلم تمام یا بیشتر صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری کی روایت میں ہے ”فقال دای النبی صلی اللہ علیہ وسلم، احق ما یقول قالوا نعم“ (ج ۱ ص ۱۶۳)، باب اذا سلم فی رکعتین اور فی ثلث قسجدتین الخ (نیز مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود) کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: ”نقال ما یقول ذوالیدین! قالوا صدق لم تفصل الارکعتین“ ۱۲ رشید اشرف نفعہ اللہ بما علمہ وعلّمہ ما ینفعہ،

۱۵۔ بفتح السین والراء المسرعون الی الخروج وقیل بفتح السین سکون الراء جمع سریع کفیز وقفران ۱۲ مرتب عنی عنہ
۱۶۔ کافی الصحیحین النظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۶۲) باب یکبر فی سجدتی السہو (صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

اور عمل کثیر شافعیہ کے نزدیک بھی قول مختار کے مطابق مفسدِ صلوٰۃ ہے۔
 بہر حال جب اس واقعہ کے یہ اجزاء متردک العمل ہو سکتے ہیں تو صرف کلام ہی کا کیوں مامور ہو؟
 خلاصہ یہ کہ ذوالیدین کا واقعہ ایک واقعہ جزئیہ ہے جس میں نسخ کا قوی احتمال موجود ہے،
 نیز اس میں اضطراب و تعارض بھی بکثرت ہے، اور اس کے متعدد اجزاء پر عمل اجتماعی طور سے
 متردک ہے، ایسی حالت میں اس واقعہ کو کسی مستقل فقہی مسئلہ کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا،
 چنانچہ حنفیہ نے اس مسئلہ میں بھی اس واقعہ جزئیہ کے بجائے آیت قرآنی اور ان احادیث پر
 عمل کیا ہے، جو قوی ہیں، اور قواعد کلیہ بیان کر رہی ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم،

۱۔ قال النووي: فاما فصل الناس في الصلوة اذا كثر فنية طريقان اشهرهما وبه قطع المصنف والجمهور تبطل الصلوة وجهاً
 واحداً، والثاني في وجهان ككلام الناس حكاية صاحب التمهيد وقال الاصح انه لا تبطل للحديث الصحيح في قصة ذي الیدین المجموع
 شرح المذهب (ج ۲ ص ۲۶ و ۲۷) فعلى قول صاحب التمهيد لا يرد هذا الاعتراض على الشافعية ۲۔ مرتب عفی عنہ
 ۳۔ امام طحاوی نے حضرت ذوالیدین کے واقعہ کے منسوخ ہونے کی ایک دلیل یہ بیان کی ہے کہ حضرت عمرؓ ذوالیدین
 کے واقعہ میں خود موجود تھے، (کما تدل علیہ الروایات ففی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۱۶۲)؛ باب یکبر فی سجدتی السہو)
 دینہم البکر و عمر فہا باہ ان یکتہما، مرتب) پھر اسی قسم کا واقعہ خود حضرت عمرؓ کے ساتھ ان کے زمانہ خلافت میں پیش آیا
 اور حضرت عمرؓ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا تو ان سے اس بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے ارشاد فرمایا
 ”انی جہزت یرأمن العراق باحمالہا و احقابہا حتی دردت المدینۃ“ پھر حضرت عمرؓ نے نئے سرے سے چار رکعات
 ان کے ساتھ ادا کیں، اور اس کی امامت فرمائی، امام طحاویؒ اس واقعہ کو سند کے ساتھ نقل کرنے کے بعد فرماتے
 ہیں ”فذل ترک عمر لما قد علم من فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مثل ہذا و عمل بخلافہ علی نسخ ذلک عنہ و علی ان حکم
 کان فی تلک الحادۃ فی زمنہ بخلاف ما کان فی یوم ذی الیدین“ پھر آگے امام طحاویؒ فرماتے ہیں ”وقد کان فعل عمرؓ ایضاً
 بحضرة اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذین قد حضر بعضهم فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم ذی الیدین فی صلوٰۃ
 فلم ینکروا ذلک علیہ لم یقولوا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد فعل یوم ذی الیدین بخلاف ما فعلت“ انظر شرح معانی
 الآثار (ج ۱ ص ۲۱۴، باب الکلام فی الصلوٰۃ) امام طحاویؒ کی مذکورہ دلیل سے متعلق مزید کلام معارف السنن (ص ۵۳۲)
 میں مطالعہ فرمائیں ۴۔ رشید شرف سیفی عفا اللہ عنہ

۵۔ ان شئت ان تطالع البحث لمخصاً فطالع معارف السنن (ج ۳ ص ۵۲۱ الی ص ۵۲۲) وکن من الشاکرین
 مرتب عفی عنہ

باب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي النَّعَالِ

اس باب میں ترمذیؒ نے حضرت انسؓ کی حدیث ذکر کی ہے کہ جب اُن سے پوچھا گیا کہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نعلین میں نماز پڑھتے تھے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ ہاں، اس حدیث سے صلوٰۃ فی النعلین کا جواز معلوم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ پاک ہوں اور ان کے مسجد کے تلوٹ کا امکان نہ ہو، بلکہ امام ابو داؤدؒ نے اپنی سننؒ میں ایک حدیث نقل کی ہے: "عن شداد بن اوس عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفوا اليهود فانهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم" اور معجم طبرانیؒ کی ایک روایت میں الفاظ یہ ہیں: "صلوا في نعالكم ولا تشبهوا باليهود" اس حدیث کی بنا پر بعض حنا بلہ اور اہل ظاہر نے جوتے پہن کر نماز پڑھنے کو مستحب قرار دیا ہے، حنفیہ کی بعض کتب میں بھی استحباب کا قول نقل کیا گیا ہے، لیکن جمہور فقہاء حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک یہ صرف مباح ہے مستحب نہیں، اور وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ مسجد کے تلوٹ کا اندیشہ نہ ہو، اور جوتے پاک ہوں،

جہاں تک حضرت شداد بن اوس کی حدیث کا تعلق ہے اوّل تو اس کی سند میں مردان بن معاویہ مدلس ہیں، اور عنعنہ کر رہے ہیں، نیز اس میں یعلیٰ بن شداد ہیں، جن کے بارے میں حافظ ذہبیؒ نے کہل ہے کہ "بعض الاثمة توقف في الاحتجاج بخبره" دوسرے اس حدیث میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ صلوٰۃ فی النعال کا حکم مخالفتِ یہود کی غرض سے دیا جا رہا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اصلاً یہ فعل مباح تھا، لیکن ایک خارجی سبب سے مستحب ہوا، اور آجکل یہود و نصاریٰ جوتے پہن کر عبادت کرتے ہیں، اس لئے مخالفت کا تقاضا خلع نعال ہے، کما حقہ الشیخ العثماني فی فتح الملہمؒ،

اس کے علاوہ اوّل تو عہد رسالتؐ میں عموماً ایسے چپل پہنے جاتے تھے جو سجد میں پاؤں

لہ عن سعید بن یزید بن ابی سلمۃ قال قلت لانس بن مالک اکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصل فی نعلیہ، قال نعم

ترمذی (ج ۱ ص ۷۸) ۱۲ مرتب

۵۵ (ج ۱ ص ۹۵) باب الصلوٰۃ فی النعل ۱۲ مرتب

۳ الجامع الصغیر فی احادیث البشیر والنذیر، الجزء الثانی (ص ۳۴)، طبع المکتبۃ الاسلامیۃ لائل پور (فیصل آباد)

بروز طلب (للطبرانی فی معجمہ الکبیر) و رمز "صح" (صحیح) ۱۲ مرتب عنی عنہ

کی انگلیاں زمین پر ٹپکنے سے مانع نہ ہوتے تھے، دوسرے مسجد نبویؐ کا فرش پختہ نہیں تھا، تیسرے سڑکوں پر نجاست نہ ہوتی تھی، اور حوتوں کو پاک رکھنے کا اہتمام کیا جاتا تھا، اس کے برعکس آج یہ باتیں نہیں رہیں، اس لئے اب ادب کا تقاضا یہی ہے کہ حوتے اتار کر نماز پڑھی جائے، چنانچہ ہمارے فقہار نے اس کی تصریح فرمائی ہے، اور آیت قرآنی "فَاَخْلَجْنَاهُ مِنَ الْغُتَّاءِ" اور آیت "وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ" سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، کہ مقدس مقامات پر حوتے اتارنا ہی ادب ہے، خلاصہ یہ کہ اصل احکم زیادہ سے زیادہ اباحت کا تھا، لیکن مخالفت یہود کے عارض سے اس کا حدیث میں امر کیا گیا، اب جبکہ عارض باقی نہیں تو حکم بھی باقی نہیں، اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ علامہ سیوطیؒ نے درمنثور میں "خذوا زینتکم عند کل مسجد" سے

۱۵ سورۃ طہ آیت ۱۶ (قال الم) قولہ "فَاَخْلَجْنَاهُ مِنَ الْغُتَّاءِ" وائیر (موسیٰ) صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بذلک لما انہما کا متامن جلد حار میت غیر مدبورغ کماردی عن الصادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعمرہ وقارۃ والسدی ومقاتلہ الضحاک وکلبی وروی کوہما من جلد حار فی حدیث غریب فقد اخرج الترمذی بسندہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: "کان علی موسیٰ علیہ السلام یوم کلمہ ربہ کما صوت وجبۃ صوف ای قلنسۃ صغیرۃ ویرویل صوف وکانت نعلہ من جلد حار" وعن الحسن مجاہد وسعید بن جبیر بہن جریح انہما کا متامن جلد بقرۃ ذکیت لکن امر علیہ السلام بخلعہما لیسما بشر بقدر مہل الارض فتصیبہ بکرۃ الوداعی المقدس قال لاہم لان الخفۃ ادخل فی التواضع وحسن اللدب لذلک کان السلف الصالحون یطوفون بالکعبۃ حافین ولا یخفی ان ہذا ممنوع عند القائل بافضلیۃ الصلوۃ بالنعال، کما جاز فی بعض الآثار ولعل الاہم لم یصح ذلک او یجیب عنہ وقال ابو مسلم: لا بد تعالیٰ امنہ من الخوف ووقوفہ بالموضع الطاہر وهو علیہ السلام انما لبسہما اتقاہ من الانجاس وخوفاً من المحشرات، وقیل المعنی فرغ قلبک من الابل والمال وقیل من الدنیا والآخرة، کذا فی روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسیح المثانی، الجلد التاسع الجزء السادس عشر (ص ۱۶۹) ۱۲ رشید شرف ارشد اللہالی مایحیہ ویرضاه ووفقہ لہ۔

۱۵ (ج ۳ ص ۸، ۹) علامہ سیوطیؒ نے یہاں "خذوا زینتکم عند کل مسجد" (آیت ۲۱ سورۃ اعراف) کی تفسیر کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکور فی المتن حدیث کے علاوہ حضرت علی بن ابی طالبؓ، عبداللہ بن مسعودؓ کی روایات بھی مختلف کتب حدیث کے حوالہ سے نقل کی ہیں، ان روایات کے جہاں صلوۃ فی النعال کا استحباب معلوم ہوتا ہے وہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ صلوۃ فی النعال کے حکم کی علت زینت صلوۃ ہے، نہ کہ مخالفت یہود نصاریٰ، لیکن الدر المنثور فی التفسیر المأثور کی ان تمام روایات کی صحت پر کلام ہے، بلکہ ان میں سے بیشتر روایات تو انتہائی ضعیف ہیں، واللہ اعلم ۱۲ مرتبہ عنہ

کے تحت ایک حدیث نقل کی ہے: ”عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
خذوا زینۃ الصلوۃ، قالوا ما زینۃ الصلوۃ؟ قال البسوا نعالکم فصلوا فیہا“ جس معنی میں
ہوتا ہے کہ صلوۃ فی النعال کا حکم بغرض زینت ہونے کی مخالفت یہود کی وجہ سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو کامل ابن عدیؒ اور ابن مردودہؒ کے حوالہ
سے نقل کر کے لکھا ہے کہ ”حدیث ضعیف جداً“ رمعاریت السنن ص ۴۳، ج ۳، اور قاضی شوکانیؒ
نے اسے ”الفوائد المجموعۃ فی الاحادیث المبیہۃ“ (ص ۲۲ ج ۱) میں ابن عدیؒ، حقیسیؒ، ابن حبانؒ اور
خطیب بغدادیؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ ابن عدیؒ اور ابن حبانؒ کی سندیں کذاب ہیں، لہذا اس
سے استدلال درست نہیں۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء فی القنوت فی صلوۃ الفجر

قنوت فی الصلوۃ کی تین صورتیں ہیں :-

قنوت فی الوتر، قنوت فی صلوۃ الفجر دأشاً، قنوت نازلہ،

قنوت وتر کا بیان انشاء اللہ ابواب الوتر میں آئے گا، قنوت فی صلوۃ الفجر کے بارے میں
فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی نماز میں رکوع ثانی کے بعد
قنوت پڑھے سال مشروع ہے، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اس کا فقط استحباب ہے، جبکہ امام شافعیؒ
اس کی سنیت کے قائل ہیں۔

اس سلسلہ میں حنفیہ و حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عام حالات میں قنوت فجر مستنون نہیں،
البتہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت نازل ہو گئی ہو اس زمانہ میں فجر میں قنوت پڑھنا مستنون
ہے جسے قنوت نازلہ کہا جاتا ہے،

شوافع وغیرہ کا استدلال حضرت برار بن عازب کی حدیث باب اسے ہے ”ان النبی صلی
اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی صلوۃ الصبح والمغرب“ نیز ان کا استدلال انفس کی روایت

سے وہم راہی الشوافع یقننون فی الفجر بعد الركوع فی جمیع السنۃ رافعی ایہم، لکن الامام یقرء والمقننون یؤمنون
علیہ حتی اذا رسل الی قولہ ”فانک نفسی ولا نفسی علیک“ خافت الامام وانما المقننون بانفسہم فی القنۃ کذا فی التکرار
(رج اص ۱۷۷) ۲ مرتب تجاوز اللہ عن ذنوبہ و معاصیہ

۱۲ گویا سلوۃ صبح میں اس روایت پر عمل کرتے ہیں اور سلوۃ مغرب میں اس روایت پر عمل کو چھوڑ دیتے ہیں اور مغرب کے
حق میں اسے منسوخ مانتے ہیں یا پھر یہ حدیث ان کے نزدیک بھی قنوت نازلہ سے متعلق ہے کہما عند الحنفیۃ ۲ مرتب عفی عنہ

سے بھی ہے ”ما زال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقنت في الفجر حتى فارقت الدنيا“ شوافع کی ایک دلیل بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ”لأننا اقربكم صلوة برسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ابو هريرة يقنت في الركعة الأخيرة من صلوة الصبح“ اور شوافع کے مسلک پر صریح ترین حدیث ابن ابی فریک کی حدیث ہے، جو عبد اللہ بن سعید المقبری عن ابیہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے مروی ہے، ”قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رفع رأسه من الركوع من صلوة الصبح في الركعة الثانية رفع يديه فيرد عورته الى الخاء اللهم اهدني فيمن هديت الخ“

- ۵۷ سنن ارقطی (ج ۲ ص ۳۶) کتاب الترتیب باب سفة القنوت ببيان موضع ۱۲ مرتب
- ۵۸ بخاری شریف میں کوئی روایت احقر کو اپنی ناقص تلاش سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ مل سکی، البتہ بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۰۹ و ۱۱۰ باب بلا ترجمہ) ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”لاقرن بصلوة النبي صلى الله عليه وسلم اى لا تينكم بما يشبه صلوة النبي صلى الله عليه وسلم وبالقرب من صلوة مرتب فكان ابو هريرة يقنت في الركعة الآخرة من صلوة الظهر و صلوة العشاء و صلوة الصبح بعد ما يقول سمح الله لمن حمده فيدعو للمؤمنين و يلعن الكفار“ اور علامہ نظراسر عثمانی نے اعلا السنن (ج ۶ ص ۶۲ و ۶۳) باب اخفاء القنوت فی الترتیب ذکر الفاظہ وان القنوت فی الفجر لم يكن (لا للنازلة) میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ”فيه حكاية لصلوة النبي صلى الله عليه وسلم التي كانت عند النزول بدليل قوله ويلعن الكفار والقنوت بلعن الكفار لم يكن اتباعاً لما في حديث المتن قال ابو هريرة و اصرح رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فلم يدع لهم فذكرت له ذلك فقال اوما تراهم قد ذموا الله وقد تقدم في كلام الحارمي ان القنوت باللعن على الكفار لا يقول الشافعي بدوامه ايضا فلزم حمل حديث ابی سلمة عن ابی ہریرہ علی حکایة الصلوة عند النزول فحسب“
- سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۲۰۶) باب الدلیل علی انة يقنت بعد الركوع) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت
- تقریباً انہی الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن الفاظ کے ساتھ استاذ محترم کی تقریر میں مذکور ہے ”یعنی واللہ لانا اقربکم صلوة الخ“ لیکن اس کے آخر میں ”فیدعو للمؤمنين و يلعن الكافرين“ کے الفاظ اس کو بھی قنوت نازلہ سے متعلق قرار دے رہے ہیں واللہ اعلم ۱۲ رشید شاہ تاجدار شاہ عن اللہ و معائینہ
- ۵۹ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۰۶) طبع المکتبۃ الکبریٰ الامیریۃ بمصر) باب صلوة الترتیب ۱۲ مرتب عفی عنہ

تائید ہوتی ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یقنت الا اذا دعی لقوم اودعی علی قوم" صاحب تنقیح التحقیق نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے، (کما ستاح الزیلعی فی کتابہ (ج ۲ ص ۱۳۰، ۱۳۱ مرتب)

حنفیہ کی ایک اور دلیل اگلے باب میں حضرت ابو مالک شجعی کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں "قلت لأبی یابن ابی انک قد صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر وعثمان وعلی بن ابی طالب ہمنابا لکوفۃ نعوامن تحسن سنین اکانوا یقنتون؟ قال ای بنی محمدؐ"۔

رہے شوافع وغیرہ کے اولہ تو جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ قنوت نازلہ پر محمول کہ اور لفظ "کان" استمرار و راسی پر دلالت نہیں کرتا، جیسا کہ علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں متعدد مقامات پر اس کی تصریح کی ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث "ما زال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقنت فی الفجر الخ" اور وہ تمام روایات جن میں معمولاً آپؐ کی طرف قنوت فجر منسوب ہو سوان میں قنوت سے مراد طول قیام ہے نہ کہ قنوت معروف، اور بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت "لانا اقربکم صلوة برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکانت ابو ہریرۃ یقنت الخ" یہ روایت موقوف ہے "فلا حجة فیہ"۔ باقی رہی ابن ابی ذکیہ

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کی تفسیر کی ہے، چنانچہ حاشیہ نصب الراية "بغیۃ الأملی فی تخریج الزیلعی" میں ہے: "حدیث ابن جابر، قال الحافظ فی الدرۃ (ص ۱۱۷) بعد ما ذکر الحدیث: وعند ابن خزمیۃ عن انسؓ مثله و اسناد کل منہما صحیح اہم رشید اشرف نفعہ اللہ بعلومہ و علمہ ما ینفعہ۔"

۱۷۹ باب فی ترک القنوت ص ۱۷۹ یہ روایت ترک قنوت فی الفجر سے متعلق ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت سنن جابرؓ میں بھی آئی ہے جس میں "فکانوا یقنتون فی الفجر" فقال: ای بنی محمدؐ کے الفاظ آئے ہیں تو دیکھئے (ص ۱۷۹) الصلوۃ، باب ما جاز فی القنوت فی صلاۃ الفجر ۱۷ مرتب عاقاۃ اللہ علیہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹) باب صفۃ القنوت الخ ۱۷ مرتب

۱۷۹ دلائل ان صلوۃ الصبح اطول الصلوات قیاماً، اور قنوت قیام کے معنی میں بھی آیا ہے، چنانچہ پیچھے باب ما جاز فی طول القیام فی الصلوۃ کے تحت حضرت جابرؓ کی حدیث گذر چکی ہے "قال قیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ای الصلوۃ افضل؟ قال طول القنوت" اس حدیث میں جہور کے نزدیک طول قنوت سے مراد طول قیام ہے، لہذا اب حضرت انسؓ کی روایت کا مطلب یہ ہو گا "ما زال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطول القیام فی الفجر حتی فارق الدنیا" مرتب علیٰ منہ۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ روایت اور اس کے جواب سے متعلق کلام پیچھے حاشیہ میں گذر چکا ہے، ۱۷ مرتب

کی روایت سرورہ ضعیف ہی لضعف عبد اللہ المقبریٰ بما نبہ علیہ ابن الہمام فی الذبح^۱
 خلاصہ یہ کہ شوافع کے پیش کردہ دلائل یا تو سداً ہی صحیح نہیں، یا وہ قنوت نازلہ پر محمول ہے، یا پھر
 ان میں قنوت سے مراد دعا قنوت پڑھنا نہیں، بلکہ طول قیام مراد ہے، پھر بعض احناف نے شوافع کو
 جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ قنوت فی الفجر منسوخ ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت اس کے لئے
 ناخ ہے، لیکن جواب محل نظر ہے، واللہ اعلم۔

قنوت نازلہ | قنوت نازلہ ہمارے نزدیک صرف فجر کی نماز میں مستنون ہے، اور امام
 شافعیؒ کے نزدیک پانچوں نمازوں میں، امام شافعیؒ کا استدلال حضرت

۱ (رج اس ۳۰۷) فقال: والجواب، اولاً ان حديث ابن ابي ذر يك الذي هو ليس في مطاوعهم ضعيف فانه لا يحتج
 بعبد الله هذا، انتهى۔ نیز خود حافظ ابن حجرؒ تلخیص الجہیر (ج ۱ ص ۲۴۹، تحت رقم الحديث ۲۴۱) میں
 مستدرک حاکم کے حوالہ سے عبد اللہ بن سعید المقبریٰ کی مذکورہ روایت نقل کر کے لکھے ہیں "قال الحاكم "صحیح"
 وليس كما نااا فهو ضعيف لاجل عبد الله فلو كان ثقة لكان الحديث صحيحاً الخ ۱۲ رشيد اشرف سيفي عفى عنه
 ۲ وما اجابه بعض علما منا من ان قنوت الفجر منسوخ فغير معتبر به لان النبي صلى الله عليه وسلم انما امر بترك
 الدعاء عليهم لانه كان على خلاف قانون رحمة ولما كان المقدر على اكثرهم هو الاسلام في وقتهم فنهاه الله تعالى عن ذلك
 لا لترك القنوت في الفجر كيف لو كان الامر كذلك لم يجر القنوت عندنا في النازلة ايضا مع انه مذموبه على
 خلاف ذلك، ۱۳ كذا في الكوكب الدرري (ج ۱ ص ۱۷۷) مرتب عفا الله تعالى عنه

۳ اعلم ان الكلام في قنوت النوازل في مواضع

الاول، ان محله صلوة الفجر خاصة ام الجهرية او الصلوات كلها،

الثاني، كونه بعد الركوع او قبله،

الثالث، كونه سرّاً او جهرّاً،

الرابع، هل يقنت المؤمن او يؤمنون؟

الخامس، هل يؤمنون سرّاً او جهرّاً؟

السادس، هل ترفع الايدي قبله ام لا؟

السابع، هل يكبر له ام لا؟

الثامن، هل يضع اليدين حال قرأته ام يرسلهما؟

برابر بن عازبؓ کی حدیث پر باب ۱۷ ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقمت فی
صلوة الصبح والمغرب"

حقیقہ یہ کہ جسے میں کہ بیشتر روایات، صلوٰۃ فجر میں قنوت، نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں، البتہ زائد
سنیت الہی سے ثابت ہوگئی، البتہ ہمیشہ باب ۱۷ یا اس جیسی (معدود دے چند) روایات سے جواز ثاب
ہو سکتا ہے، اور اس کے ہم منکر نہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم،

اناسی، بل یرفع الیدین حال قراتہ کر نفعہما فی الدعاء خارج الصلوٰۃ ؟
العاشر، بل القنوت عند النازلہ مشروع عندنا أم لا ؟

فان اردت الاطلاع عن کل من ہذہ الاسئلة والتوسع فی ہذہ المباحث فطالع "اعلاء السنن (ج ۶ ص ۶۸
ص ۷۲، الی ص ۸۸) تمت فی بقیۃ احکام قنوت النازلہ، تحت باب اخفاء القنوت، فی الوتر و ذکر افعالہ وان القنوت
فی النحر لم یکن الا للنازلہ، ۱۲، رشید اشرف سیفی عفی عنہ

۱۵ نیز امام شافعیؒ کا ایک استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے بھی ہے جس میں ظہر، عشاء اور فجر کا ذکر
ہی، "عن ابی ہریرۃ بن عبد الرحمن نا ابوہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال کان ابوہریرۃ
یقمت فی الركعة الآخرة من صلوٰۃ الظهر وصلوٰۃ العشاء والآخرة من صلوٰۃ الصبح فیدعو للمؤمنین ویلعن الکافرین یسنن
ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۳) باب القنوت فی الصلوات" چونکہ حضرت برابر بن عازبؓ کی حدیث باب المغرب کا
بھی تذکرہ ہو اس طرح ان دونوں روایتوں کے مجموعہ سے فجر، ظہر، مغرب اور عشاء میں قنوت نازلہ کا اثبات
ہو جاتا ہے، — نیز امام شافعیؒ کا ایک استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ہے جس میں
پانچوں نمازوں کا تذکرہ ہے "عن ابن عباسؓ قال قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہراً متتابعاً فی الظهر والعصر
والمغرب والعشاء و صلوٰۃ الصبح و بکل صلوٰۃ اذا قال سمح اللہ من حمرة من الركعة الآخرة یدعو علی احیاء من بنی سلیم
علی رغل و ذکوان و عصبیہ و یؤمن من خلفہ" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۲) باب القنوت فی الصلوات، مذکور دونوں
روایات سے متعلقہ تفصیل اعلاء السنن (ج ۶ ص ۷۶، ۷۷، ۷۸) میں تمت فی بقیۃ احکام قنوت النازلہ کے عنوان
کے تحت مطالعہ فرمائیں، ۱۳ رشید اشرف سیفی عفی عنہ

۱۶ البتہ بعض احناف اس کے قائل ہیں کہ قنوت نازلہ اذلائہ تمام نمازوں میں مشروع و سنن تھا، بعد میں
فجر کے سوا تمام نمازوں میں اس کی مشروعیت منسوخ ہو گئی، اس کی تائید سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹)،

باب صفة القنوت و بیان موضعہ رقم الحدیث ۱۷۱، میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہے، "عن عبد اللہ بن مسعودؓ
ابن موسیٰ حدثنا ابو جعفر الرازی عن الربیع بن انس کے طریق سے مروی ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

بَاب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ لِعُطْسٍ فِي الصَّلَاةِ

صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فعطست فقلت: "الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه مباركًا عليه كما يحب ربنا ويرضى"، فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرف فقال: "من المتكدر في الصلوة؟" الخ وفي آخر الحديث "فقال النبي صلى الله عليه وسلم: والذي نفسي بيده لقد ابتدأها بضعة وثلاثون ملكًا يهدى بعد بها" اس پر امت کا اتفاق ہے کہ چھینک پر اپنے دل میں "الحمد لله" کہتے سے نماز فاسد نہیں ہوتی اور نہ ہی اس میں کوئی گمراہی ہے، اسی طرح اگر زبان سے الحمد لله کہے تب بھی مفتی یہ قول کے مطابق نماز فاسد نہیں ہوتی، لیکن یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ عاٹس کے لئے نماز میں زبان سے الحمد لله کہنا پسندیدہ نہیں لیکن اس کے برخلاف روایت باب سے پسندیدگی معلوم ہوتی ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کسی عمل کا استحباب محض کسی جزئی واقعہ سے ثابت نہیں ہو سکتا بالخصوص حکم تمام امت کا تعامل اس کے خلاف رہا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس روایت کے کسی طریق میں (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) قنٹ شہر ایدعو علیہم ثم ترکہ وامانی الصبح فلم یزل یقنت حتی فارق الدنیا۔ لفظ النیابوری۔ ومعنی الحديث عندنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم یزل یقنت عند النازلة حتی فارق الدنیا كما یل لعلیہ لفظ "یدعو علیہم"۔

نیز علامہ طغرا احمد عثمانی قدس اللہ سرہ "اعلام السنن" (ج ۶ ص ۷۴) میں تحریر فرماتے ہیں: "ثم نظرنا فی افعال الصحابة فوجدناهم قننوا بعد وفاته صلى الله عليه وسلم في الغفر فخرج جانب شرعية عند النازلة على نسوة مطلقا ولكن لم يثبت عنهم ذلك الا في الغفر فحب فعلنا ان القنوت فيما سوا ما من الصلوات منسوخة مطلقا والا لقننوا فيما سوا الا ايضا بترتيب غير الشرعي" عبد الرزاق عن الثوري عن منصور عن ابراهيم قال: انرا عطست وانت تعلى فاحمد في نفسك ۱۲ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۳۲۱ رقم ۳۵۷۵) باب العطاس في الصلوة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۵ قال الشيخ البنوري رحمه الله في معارف السنن (ج ۳ ص ۲۶) ولم أقف على هذا الطريق اللهم الا ما ورد في حديث أبي أيوب عند الطبراني، وفيه: "فكثرت الرجل ورأى انه قد أجم من رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كرسبه، فقال: من هو؟ فانه لم يقل الا صوابا۔ فقال الرجل: انا يا رسول الله! قلتهما رجوبه الخیر اهـ" ذكره في الفتح،

جو میں معلوم نہیں کوئی کلمہ ناپسندیدگی پر دلالت کرتا ہو ورنہ یہ بات بہت بعید ہے کہ پوری امت کا کوئی فرد بھی اسے پسندیدہ قرار نہ دے، رہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس پر پسندیدگی کا اظہار سو وہ درحقیقت اس کلمہ کی فضیلت کا بیان ہے نہ کہ اس عمل کی فضیلت کا، لہذا یہ حدیث زیادہ سے زیادہ جواز پر محمول ہے۔

وہی تشییت عاظم یعنی کسی چھینکنے والے کو رحمت کی دعا دینا تو یہ بالاتفاق مفسد صلوٰۃ ہے کیونکہ یہ کلام ناس میں داخل ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُحْدِثُ بَعْدَ الشَّهَادَةِ

اذا احدث یعنی الرجل وقد جلس فی آخر صلوٰۃ قبل ان یسلم فقد جازت صلوٰۃ^۱، یہ حدیث سلام کے رکن صلوٰۃ نہ ہونے میں حنفی کی مستدل ہے، لیکن یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سلام چونکہ واجب ہے اس لئے صورت مذکورہ فی الحدیث میں نماز واجب الاعادہ ہے گی البتہ اگر بغیر عمد کے حدث طاری ہوا ہو تو وضو کر کے بنکر کرتے ہوئے سلام پھیر دینا کافی ہوگا اعادہ صلوٰۃ کی حاجت نہ ہوگی۔

حدیث باب کو امام ترمذی نے عبد الرحمن بن زیاد افریقی کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے لیکن درحقیقت وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں بعض حضرات نے ان کی تضعیف کی ہے وہیں بعض نے

۱۔ وکن لو قال لنفسه: یرحمک اللہ یا نفسی، لا تضد لانہ لم یکن خطا بالغیرہ فلم یعتبر من کلام الناس کما فی البحر، انظر معارف السنن (۲۵ ص ۲۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ ذہب بعض الی ظاہر حدیث الباب فقال: تمت صلوٰۃ بذالمعصی من غیر کراہۃ و ذہب ابی حنیفہ ان من سبقتہ المحدث بعد الشہادۃ یجب علیہ ان یوضأ و ینی ثم یسلم من احدث عمدا ف یجب علیہ ان یرید الصلوٰۃ کذا فی معارف السنن (۲۷ ص ۳۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ واضح ہے کہ شافعیہ وغیرہ کے نزدیک سلام فرض ہے، ان کا استدلال "وتحلیلہا التسلیم" (ترمذی ج ۱ ص ۵۵) باب ما جاء فی تحسیر الصلوٰۃ وتحلیلہا ۱ سے ہے اور اس سے متعلقہ بحث

"در سنن ترمذی ج ۱ ص ۴۹۵ میں گندھکی ہے، فلیراجع ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ کیجی بن سعید القطان و احمد بن حنبل ۱۲ مرتب عفی عنہ

ان کی توثیق بھی کی ہے لہذا یہ حدیث کم از کم ”حسن“ ضرور ہے اور حنفیہ کا سلام کے رکن نہ ہونے پر اس سے استدلال کرنا درست ہے واللہ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ إِذَا كَانَ الْمَطَرُ فَالصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ

کنامع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاصابنا مطر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من شاء فلیصل فی رحلہ ، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بارش ترک جماعت کے اعذار میں سے ہے ، البتہ کتنی بارش عذر بن سکتی ہے ؟ اس کی کوئی تفصیل حدیث میں بیان نہیں کی گئی۔ چنانچہ فقہاء کرامؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں مبتلیٰ بہ کی رائے کا اعتبار ہے ، جب بارش اتنی ہو جائے کہ مسجد تک جانا متعذریا سخت دشوار ہو جائے تو گھر میں نماز پڑھ لینا جائز ہے۔ اگرچہ موطا امام محمدؒ میں اس حدیث کے تحت لکھا ہے کہ افضل پھر بھی جماعت ہے۔

اس موضوع پر ایک جملہ حدیث کے طور پر مشہور ہے : **اِذَا بَتَلَّتِ الرَّحَالُ فَالصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ**۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ تلخیص میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مجھے کتب حدیث میں کہیں نہیں ملی ، البتہ علامہ ابن اثیرؒ نے النہایہ میں (لفظ ”نعل“ اور ”رحل“ کے ذیل میں) اسے بطور حدیث ذکر کیا ہے۔

۱۱۔ کیسی بن معین و احمد بن صالح و یعقوب بن سفیان و غیریہم ، بلکہ تہذیب میں خود امام ترمذی سے منقول ہے ”ورایت محمد بن اسماعیل یقوی امرہ و یقول ہو مقارب الحدیث“ (معارف السنن ج ۲ ص ۳۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۳۔ پھر خاص طور سے جبکہ اس حدیث کو تعدد طرق کی بنا پر بھی قوت حاصل ہو رہی ہے ، ان طرق متعددہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۲) باب السلام فی الصلوٰۃ بل ہو من فروضہا ومن مستنبہا ۱۴ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدہ۔

۱۵۔ علامہ بیہقیؒ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۶) میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں ”غریب بہذا اللفظ لم أقف علیہ فی الصحاح ولا فی زوائد البیہقی ولا فی کنز العمال ولا فی مستند احمد غیر ان ابن الاثیر فی النہایہ (ج ۲ ص ۷۷) یقول فی مادۃ ”رحل“ و فیہ ”اِذَا بَتَلَّتِ الرَّحَالُ فَالصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ“ و مثله فی مادۃ ”نعل“ (ج ۲ ص ۱۶) و کذا ذکرہ فی اللسان (ج ۱ ص ۱۹۲) فی مادۃ ”نعل“ ۱۲ مرتب عفی عنہ۔ ۱۶۔ (ج ۲ ص ۳۱) رقم ۵۶۵ کتاب صلوٰۃ الجماعۃ ۱۲ مرتب

البہ ابن ماجہ (ص ۶۶ و ۶۷) باب الجماعة فی اللیلة المطيرة میں ایک حدیث حضرت ابوالملیخ سے مروی ہے: ”لقد رأیتنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الحدیبة وأصابتنا سماء لم تبطل أسافل نعالنا، فنادی منادی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: صلوا فی رحالکم“ ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث اس مشہور جملے کا منشاء ہو۔ اور اس حدیث سے اگرچہ بہت معمولی بارش میں بھی صلاۃ فی الرحال کا جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن یہاں احتمال ہو کہ بارش کے تیز ہونے کے آثار ہوں، اور نماز کے وقت میں دیر ہو، اس لئے آپ نے پہلے سے یہ اعلان کر دیا ہو، کیونکہ تیز بارش میں اعلان کرنا بھی مشکل ہوتا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

باب ماجاء فی الصلوۃ علی الدابة فی الطین المطر

اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ نفلی نماز دابہ پر علی الاطلاق جائز ہے، خواہ اترنا ممکن ہو یا نہ ہو، نیز اس پر بھی ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ جب اترنا کسی عذر کی وجہ سے متعذر ہو تو فرض نماز بھی دابہ پر افراد ادا جائز ہے۔ عذر مثلاً یہ ہو سکتا ہے کہ اترنے میں جان مال یا آبرو کا خوف ہو، یا بارش کی وجہ سے کچھ اتنا ہو کہ چہرہ لت پت ہو جانے کا اندیشہ ہو، اور کوئی جائے نماز وغیرہ بچھانے سے اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، لیکن محض معمولی بھیگ جانے کا خوف عذر نہیں۔

البہ غدر کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ دابہ پر نماز افراد اڑھی جائے گی، باجماعت پڑھنا جائز نہیں، الا یہ کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی جانور پر سوار ہوں۔ شیخین صلوۃ الخوف سے متعلق قرآن کریم کی آیت **فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا** سے استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ ایک دوسری آیت **وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ** (خوف میں) جماعت سے متعلق ہے، لہذا یہ آیت یعنی **فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا** افراد کی حالت سے متعلق ہوگی۔ نیز عقلاً بھی اتحاد مکان کے بغیر اقتدار

۱ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۹ - ۱۲ مرتب

۲ سورۃ نساء آیت ۱۰۲ - ۱۲ مرتب

۳ اور ترجمہ و مطلب یہ ہوگا، ”پس اگر ڈرو تم پس پیادہ یا سوار، یعنی اگر تمہیں باقاعدہ (باقی صفحہ آئندہ)

درست نہیں ہو سکتی ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کے نزدیک وجہ پر جماعت سے بھی نماز پڑھی جاسکتی ہے۔
ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ : انہم كانوا مع النبي
صلى الله عليه وسلم في سفر فانتهوا الى مضيق فحضرات المصلوة فمطر والسماء
من فوقهم والبلدة من أسفل منهم فادرك رسول الله صلى الله عليه وسلم و
هو على راحلته فتقدم على راحلته فصلى بعد يومئذ اياماء اس میں صلی بعد
نماز باجماعت پر دلالت کر رہا ہو شیخین کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس حدیث کی سند
میں دو رواری شکم فیہ میں، ایک عمر بن الریح جن کو بعض محدثین کجیغ کہا ہے، دوسرے غزو بن عثمان جو مستور الحال ہیں کافی
التقریب، ابان حبان نے اکی جو توثیق کی ہے اس کا اعتبار اس لئے نہیں کہ ابن حبان کے نزدیک
مجهول راوی بھی ثقہ ہوتے ہیں لکھامر فی المقامہ۔ لہذا اگرچہ علامہ نووی نے اس حدیث کو حسن
قرار دیا ہے، لیکن یہ اس درجے کی نہیں ہے کہ اس کی بناء پر آیت قرآنی یا اصول کلیہ کو
ترک کیا جائے۔

دوسرے اس حدیث کی ایک صحیح توجیہ بھی ممکن ہے، اور وہ یہ کہ آپؐ کا آگے بڑھنا بطور
امامت نہیں تھا، بلکہ صحابہ کرامؓ نے ادب کے لحاظ سے آپؐ کو انفراد نماز پڑھنے میں بھی آگے لکھا،
اور صلی بنا کا مطلب امامت کرنا نہیں، بلکہ ساتھ نماز پڑھنا ہے۔ جہاں تک بغیر امامت کے
آگے بڑھنے کا تعلق ہے، اس کی ایک نظیر فتح القدیر میں یہ مسئلہ ہے کہ سجدہ تلاوت میں مسنون یہ ہے کہ
تلاوت کرنے والا آگے کھڑا ہو اور سامعین پیچھے، حالانکہ یہاں اقتدار کا کوئی سوال نہیں۔
اور صلی بنا کی جو تاویل کی گئی ہے کہ اس سے صلی معنا مراد ہے، اس کی کچھ نظائر حضرت شاہ صاحبؒ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے میں کسی شخص وغیرہ کا اندیشہ ہو تو کھڑے کھڑے یا سواری پر
چڑھے چڑھے جس طرح ہو سکے نماز پڑھ لیا کرو، لہذا "رجالا اور کبانا" کا حکم اس حالت میں ہوگا جو
حالت، حالت جماعت کے علاوہ ہوگی واللہ اعلم ۱۲ مرتب تاجذ اللہ عن زللہ و معائبہ۔

۱۱۔ علاوہ ازیں دوسری نصوص سے بھی امامت و اقتدار میں اتحاد مکان کی شرطیت پر دلالت ہوتی ہے،
اور اگر امام و مقتدی علیحدہ علیحدہ سواریوں پر ہوں تو اتحاد مکان باقی نہیں رہتا۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۳ (ج ۱ ص ۳۹۲) باب سجود التلاوة قبل باب صلاة المسافر ۱۲ مرتب عفی عنہ

نے پیش کی ہیں۔ مثلاً صحیح مسلم میں تبوک سے واپسی پر حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی امامت کا واقعہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو طہارت میں دیر ہو گئی تو حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے امامت کرائی، آپؐ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ تشریف لائے تو ایک رکعت ہو چکی تھی۔ اس واقعے میں یہ مسلم ہو کہ آپؐ نے امامت نہیں کرائی، بلکہ حضرت عبدالرحمنؓ ہی امامت فرماتے رہے، اور آپؐ نے بطور مسبوق نماز پڑھی۔ لیکن صحیح مسلم کے ایک طریق میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ فرماتے ہیں: ”ثمَّ صَلَّى بِنَا“ یہاں اس جملے کے سوائے صلیٰ معنا کے کوئی اور معنی نہیں ہو سکتے۔ یہی توجیہ حدیث باب کی بھی ہو سکتی ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِجْتِهَادِ فِي الصَّلَاةِ

صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى انْتَفَخَتْ قَدَمَاهُ فَقِيلَ لَهُ أَتَتَكَلَّفُ هَذَا وَقَدْ غَضِضْتَ مَا تَقْدِّمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخِرُ؟ قَالَ أَفَلَا أكونَ عَبْدًا شَكُورًا؟

تنبیہ:۔ حدیث مذکور فی الباب اور اس سے متعلقہ مسئلہ کی شرح استاذ محترم دام اقبالہم کی تقاریر و امالی میں موجود نہ تھی مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر متعلقہ تشریح معارف القرآن و معارف السنن کی مدد سے تحریر کی جاتی ہے، واللہ الموفق والمعین۔ مرتب عفا اللہ عنہ۔
قولہ: ”وَقَدْ غَضِضْتَ مَا تَقْدِّمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخِرُ“ یہاں ذنب سے کیا مراد ہے؟ اس میں راجح یہ ہے کہ اس سے خلاف اولیٰ مراد ہے (کمنا ذکر فی الجملة ج ۲ ص ۶۰۱) عن بعض العلماء

۱۔ انظر الصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) کتاب الطہارة، باب المسح علی الخفين - ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ ایک روایت میں فرماتے ہیں: ”ثم ركب وركبت فانتهينا الى القوم وقد قاموا في الصلاة يصلي بهم عبدالرحمن بن عوف وقد ركع بهم ركعة فلما احس بالنبي صلى الله عليه وسلم ذهب يتأخر فأومأ اليه صلى الله عليه وسلم فلما سلم قام النبي صلى الله عليه وسلم وقمت فركعتا الركعة التي سبقتنا“ مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) باب المسح علی الخفين - ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۳۔ حدثنا اسحاق بن ابراهيم وعلی بن خشرم جميعاً عن عيسى بن يونس قال اسحاق اخبرنا عيسى بن يونس قال حدثنا الأعمش عن مسلم عن مسروق عن المغيرة بن شعبه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ صحيح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) باب المسح علی الخفين - ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۴۔ وفيه اقوال أخر تجد في شفاء القاضي عياض في الباب الاول من القسم الثالث في فصل خاص كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۵۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

چنانچہ حضرت جنید بغدادیؒ کا مقولہ مشہور ہے ” حسنات الابرا سیئات المقربین “

یہاں عصمت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا مسئلہ زیر
مسألة عصمة الانبياء عليهم الصلوة والسلام بحث آتا ہے ، اس بارے میں تحقیق یہ ہے کہ انبیاء

علیہم الصلوٰۃ والسلام تمام گناہوں سے خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے ، عمدًا ہوں یا سہوًا معصوم و محفوظ ہوتے ہیں چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے ۔ اور بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ صغیرہ گناہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے بھی سرزد ہو سکتے ہیں جمہور امت کے نزدیک صحیح نہیں ۔

وجہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو لوگوں کا مقتدا بنا کر بھیجا جاتا ہے اگر ان سے بھی کوئی کام اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف خواہ گناہ کبیرہ ہو یا صغیرہ صادر ہو سکے تو انبیاءؑ کے اقوال افعال سے امن اٹھ جائے گا اور وہ قابل اعتماد نہ رہ سکیں گے اور جب انبیاءؑ ہی پر اعتماد اور اطمینان نہ رہے تو دین کا کہاں ٹھکانا ہے ؟

لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی تو بہت سی آیات میں متعدد انبیاءؑ متعلق ایسے واقعات مذکور ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سے گناہ سرزد ہوا ، پھر بعض اوقات اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر عتاب بھی ہوا اور بعض اوقات بغیر عتاب ہی کے درگزر کر دیا گیا ۔ مثلاً حضرت آدم علیہ السلام ، حضرت نوح علیہ السلام ، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت یونس علیہ السلام وغیرہم اگر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام چھوٹے بڑے ہر قسم کے گناہوں سے معصوم و محفوظ ہوتے ہیں تو اس قسم کے واقعات کا کیا مطلب ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے واقعات کا حاصل باتفاق امت یہ ہے کہ کسی غلط فہمی یا خطا و نسیان کی وجہ سے کبھی کبھار ایسی لغزشوں کا صدور اگرچہ ان برگزیدہ ہستیوں سے بھی ہو جاتا ہے ، لیکن کوئی پیغمبر جان بوجھ کر کبھی اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کے خلاف عمل نہیں کرتا ۔ غلطی اجتہادی ہوتی ہے یا خطا و نسیان کے سبب قابل معافی ہوتی ہے جس کو اصطلاح شرع میں گناہ نہیں کہا جاسکتا اور یہ سہو و نسیان کی غلطی ان سے ایسے کاموں میں نہیں ہو سکتی جن کا تعلق تبلیغ و تعلیم اور تشریع سے ہو البتہ ان سے ذاتی افعال اور اعمال میں ایسا سہو و نسیان ہو سکتا ہے ۔

پھر چونکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا مقام نہایت بلند ہے اور بڑوں

لہ فذہبت الاشعرية الى تبويز صدور المغائرين الانبياء سہوا بعد النبوة ايضا ونقل التقي السبكي عن الماتريدية عدم

تمويل بعد النبوة كذا في معارف السنن (ج ۴ ص ۵۰) ۱۲ مرتب علی عنہ

سے چھوٹی سی غلطی بھی ہو جائے تو بہت بڑی غلطی سمجھی جاتی ہے اس لئے قرآن کریم میں ایسے واقعات کو معصیت اور گناہ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس پر عتاب بھی کیا گیا ہے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے وہ گناہ ہی نہیں۔

فائدہ :- یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ اگرچہ تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام مغفور و معصوم ہیں لیکن اگلی پچھلی تمام لغزشوں سے معافی و مغفرت کی خوشخبری دنیا میں صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو سنائی گئی۔ آپ کے سوا کسی اور نبی کو دنیا میں یہ بشارت نہیں دی گئی۔ اور اس اخبار میں حکمت یہ مقصود ہے کہ آپ قیامت کے دن شفاعت کبریٰ کے لئے (جو آپ کے ساتھ مخصوص ہوگی) آگے بڑھ سکیں، چنانچہ علامہ خفاجیؒ ”نسیم الریاض“ (ج ۲ ص ۱۷۰) میں لکھتے ہیں: ”قال ابن عبد السلام رحمه الله تعالى لم يخبر الله احدا من الانبياء عليهم الصلوة والسلام بالمغفرة ولذا قالوا في الموقف: نفسى نفسى اذ هبوا الى محمد فقد غفر الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر“ (کذا فى معارف السنن ج ۲ ص ۵۱)

قولہ: ”افلا اكون عبداً شكوراً“ علامہ زنجشیری کے نزدیک یہاں ہمزہ استفہام (جو صدارت کلام کو چاہتا ہے) کے بعد اور فار (جو وسط کلام کا تقاضا کرتی ہے) سے پہلے جملہ محذوف نکلے گا اور تقدیر اس طرح ہوگی ”أأنت صلاتى فلا اكون عبداً شكوراً“ جبکہ بعض حضرات کے نزدیک تقدیری عبارت اس طرح ہوگی ”افلا اكون عبداً شكوراً بالكثرة العبادة“ اس صورت میں ہمزہ استفہام انکاری نفی پر داخل ہوگا اور ثبوت کا فائدہ دے گا۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اکثر عبادت سے عبد شکور بننا پسند کرتا ہوں، واللہ اعلم

هذا البحث كله ماخوذ من معارف القرآن للمفتي الاعظم (ج ۱ ص ۱۹۵ و ۱۹۶)

ومعارف السنن ج ۲ من ص ۲۹ الى ص ۵۱ بتغير وزيادة من المتبعية عفا الله عنه

بَابُ مَا جَاءَ أَنْ أَقُولَ مَا يَحْتَاجُ بِهِ الْعَبْدُ كَوْنَهُ الْقِيَامُ بِالصَّلَاةِ

ان اقل ما يحاسب به العبد الله اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت میں سب سے پہلے سوال نماز کا ہوگا، لیکن بخاری کتاب الرقاق میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے:

”اول ما یقضى بین الناس بالدماء“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے حساب خون کا ہوگا۔ اس ظاہری تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حساب سب سے پہلے نماز کا ہوگا، اور فیصلہ سب سے پہلے قتل کا۔ لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حقوق اللہ میں سب سے پہلے حساب نماز کا ہوگا، اور حقوق العباد میں سب سے پہلے قتل کا۔ چنانچہ نسائی میں یہ دونوں روایا یکجا ہیں، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اول ما یحاسب به العبد الصلاة، واول ما یقضى بین الناس فی الدماء۔

فان انتقص من فريضة شيئاً قال الترت تبارك وتعالى انظروا هل لعبدی من تطوع فيكمل بها ما انتقص من الفريضة، اس سے استدلال کر کے بعض علماء نے فرمایا ہے کہ آخرت میں فرائض کی تلافی نوافل سے ہو سکتی ہے، قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کا یہی قول ہے۔ لیکن دوسرے علماء مثلاً امام سیبقتیؒ کا کہنا یہ ہے کہ فرائض میں اگر کتنا نقص رہ گیا ہو، یعنی فرائض چھوٹ گئے ہوں تو ان کی تلافی ہزاروں نفلیں بھی نہیں کر سکتیں، ہاں اگر کفایاً نقص رہ گیا ہو تو نوافل سے اس کی تلافی ہو سکتی ہے، اور حدیث باب میں کیف ہی کا نقص مراد ہے اس کی تائید مجمع الزوائد باب فرض الصلوٰۃ کی ایک حدیث سے ہوتی ہے جو بحوالہ طبرانی کبیر حضرت عبداللہ بن قرط سے مرفوعاً مروی ہے: من صلی صلاة لم یتہا ذید علیہا من سبحتہ یتہ علامہ سیبقتیؒ نے اس کے رجال کو ثقات کہا ہے۔

اور حافظ ابن عبد البرؒ نے دونوں اقوال میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ اگر فرائض سہواً چھوٹ گئے ہوں تو نوافل سے تلافی ہو سکتی ہے، لیکن عمدتاً چھوٹے ہوں تو تلافی نہیں ہو سکتی۔ احقر عرض کرتا ہے کہ یہ ساری گفتگو اصل ضابطے کے بارے میں ہے، اللہ تعالیٰ کی رحمت

۱۔ (ج ۲ ص ۱۶۲) کتاب المحاربة، (باب) تعظیم الدّم، عن طریق سرّیج بن عبد الواسطی النخعی قال حدثنا اسحق بن یوسف الازرق عن شریک عن عاصم عن ابی وائل عن عبد اللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اول ما یحاسب الخ ۱۲ قد تعبت فی تفتیش ہذا الحدیث وفزت الآن فالحمد للہ، رشید اشرف عفی عنہ
۲۔ (ج ۱ ص ۲۹۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۸۸ تا ۲۹۱) میں اس مضمون کی دوسری احادیث بھی مروی ہیں ۱۲ مرتب

کسی ضابطے کی پابند نہیں ہے، وہ نوافل کے ذریعے فرائض کے کم اور کیف دونوں کی تلافی کرے تو کیا بعید ہے؟ لیکن دنیا میں عمل ضابطے ہی کو مد نظر رکھ کر کرنا ضروری ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي تَخْفِيفِ رُكْعَتَيْ الْفَجْرِ الْقِرَاءَةِ فِيهِمَا

حدیث باب سے فجر کی سنتوں میں تخفیف ثابت ہوتی ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ایک مہینے تک میں آپ کو دیکھتا رہا کہ فجر کی سنتوں میں سورہ کافرون اور سورہ اخلاص کی تلاوت فرماتے تھے۔ چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک عمل اسی پر ہے، حنفیہ کی کتابوں مثلاً بحر وغیرہ میں بھی تخفیف کو مستحب لکھا ہے۔ البتہ امام طحاویؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی روایت یہ نقل کی ہے کہ ان کے نزدیک تطویل مستحب ہے، (خود امام طحاویؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ مرتب) اور حسن بن زیاؒ کی روایت نقل کی ہے کہ سمعت ابا حنیفۃ یقول: ربما قرأت فی رکعتی الفجر جزأین من القرآن، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس روایت کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ جب کوئی شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی روز تہجد چھوٹ جائے تو اس کی تلاوت فجر کی سنتوں میں تطویل قرأت سے کر لے۔ عام حکم تخفیف ہی کا ہے، چنانچہ امام صاحبؒ کے مذکور قول میں ”ربما قرأت“ کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے۔

یہاں یہ بھی واضح رہے کہ بعض خاص نمازوں میں جو خاص سورتوں کا پڑھنا ماثور ہے ان کے بارے میں البحر الرائق (آخر صفة الصلاة، قبیل باب الامامة) میں لکھا ہے کہ اکثر اس کے مطابق عمل کرنا چاہئے، لیکن کبھی اس کو چھوڑ بھی دینا چاہئے، تاکہ دوسری سورتوں سے اعراض لازم نہ آئے۔

پھر امام مالکؒ کا مذہب فتح الباری (۳-۳۸) میں منقول ہے کہ فجر کی سنتوں میں ضم سورت نہیں ہے۔ حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ رُكْعَتَيْ الْفَجْرِ

یہ باب امام ترمذیؒ نے ان فقہاء کی تردید کیلئے قائم کیا ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ فجر کی

لعن ابن عمر قال رمقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم شہراً فکان یقرأ فی الرکعتین قبل الفجر یقل یا ایہا الکفرون وقل ہو اللہ احد ام

شرح - مافی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۶) باب التمرارۃ فی رکعتی الفجر، ابن ابی عمر ان قال حدیثی محمد بن شجاع عن الحسن بن زیارۃ ۱۲ مرتبہ غنی غنہ

الکذا نقل فی معارف السنن (ج ۲ ص ۱۰۶) مرتبہ غنی غنہ

سنتوں کے بعد اگر کوئی بات چیت کر لی جائے تو اس سے سنتیں باطل ہو جاتی ہیں، یہ قول امام احمد اور امام اسحاق کی طرف بھی منسوب ہے اور در مختار اور سجہ میں بعض حنفیہ کا بھی یہی قول منقول ہے لیکن جمہور حنفیہ کے نزدیک یہ قول مختار نہیں چنانچہ در مختار ہی میں یہ تصریح ہے کہ اس سے سنتیں باطل نہیں ہوتیں، البتہ اگر اس میں کمی آجاتی ہے، اسی پر فتویٰ ہے۔ اور یہ قول حدیث باب سے مأخوذ ہے، کیونکہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں: کانت النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی رکعتی الفجر فان کانت له الى حاجة کلمنی والا خرج الى الصلوة۔ معلوم ہوا کہ بلا ضرورت آپ بات نہ کرتے تھے۔ اور ظاہر ہے سنتوں کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ ان کے ذریعہ توجہ الی اللہ قائم ہو جائے اور حضور قلب اور نشاط کے ساتھ فرائض میں شرکت ہو، اور سنتوں کے بعد بات چیت سے یہ مقصد فوت ہونے کا اندیشہ ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو عام انسانوں کے کلام پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، لہذا افضل یہی ہے کہ صرف فجر کی سنتوں میں نہیں، بلکہ دوسری سنتوں میں بھی اس بات کی رعایت رکھی جائے کہ فرائض سے پہلے بلا ضرورت کوئی بات چیت نہ ہو۔ چنانچہ البحر الرائق میں مسئلہ اسی طرح بیان کیا گیا ہے۔

بَاب مَا جَاءَ لَا صَلَاةَ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَّا رَكْعَتَيْنِ

لا صلوة بعد الفجر الا سجدةین، حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ طلوع فجر کے بعد سنت فجر کے سوا کوئی اور نفل پڑھنا مکروہ ہے، امام ترمذیؒ نے اس پر اجماع نقل کر دیا ہے، لیکن شافعیہ کا مسلک اس کے خلاف ہے، امام نوویؒ نے شافعیہ کا مفتی بہ مذہب یہ نقل کیا ہے کہ طلوع فجر کے بعد فرض فجر پڑھنے سے پہلے نفلیں پڑھنے میں کوئی گراہت نہیں ہے، نیز امام مالکؒ نے مدقنہ (ص ۱۸۱ ج ۱) میں لکھا ہے کہ جو شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی وجہ سے تہجد کی نماز نہ پڑھ سکا ہو، اس کے لئے طلوع فجر کے بعد نوافل کی اجازت ہے، لیکن عام حکم یہی ہے کہ طلوع فجر کے بعد نوافل مکروہ ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں صراحتہ فجر کے بعد سنت فجر کے سوا دوسری نماز سے منع کیا گیا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث پر بعض حضرات نے کلام کیا ہے، لیکن حافظ زلیعیؒ نے نصب الراية میں یہ حدیث تین مختلف طرق سے نقل کی ہے، اور پھر فرمایا ہے کہ اس سے

۱۔ کذا نقل فی معارف السنن (ج ۲ ص ۶۳) ۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) احادیث عدم التعلل بعد طلوع الفجر ما عدا الرکعتین، طریق اول وہی ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

امام ترمذیؒ کے اس قول کی تردید ہوتی ہے کہ یہ حدیث قدامہ بن موسیٰ کے سوا کسی نے روایت نہیں کی۔ اس کے علاوہ اس حدیث کی تائید صحیحین میں حضرت حفصہؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے کہ :
 کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر لا یصلی الا رکعتین خفیفَتین ^۱۔
 حافظ زیلعیؒ نے علامہ ابن رقیق العیدؒ سے نقل کر کے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی اس معروف حدیث سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال فرمایا ہے جس میں ارشاد ہے : ”لا یمنعن احدکم (واحدًا منکم) اذان بلال من سجورہ فانہ یؤذن (او ینادی) بلیل، لیرجع قائمکم ولینتبه ناائمکم“ وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر فجر کے بعد تنقل جائز ہوتا تو لیرجع قائمکم کہنے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔

بعض شافعیہ نے جواز تنقل پر ابو داؤد و نسائی میں حضرت عمرو بن عبسہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں : قال قلت یا رسول اللہ ! اسی اللیل اسمع ؟ قال : جوف اللیل الآخر ، فصل ما شئت ، فان الصلاة مشهودة مكتوبة حتی تصلی الصبح (اللفظ لابی داؤد)۔ لیکن حضرت مولانا بنوری صاحبؒ نے معارف السنن میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث مسند احمد (ص ۱۱۱ ج ۲ و ص ۲۸۵ ج ۴) میں زیادہ تفصیل کے ساتھ آئی ہے ، اس کے الفاظ یہ ہیں کہ قلت : ای الساعات افضل ؟ قال : جوف اللیل الآخر ، ثم الصلاة مكتوبة مشهودة حتی یطلع الفجر ، فاذا طلع الفجر فلا صلاة الا الركعتین حتی تصلی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جو امام ترمذیؒ نے اس باب میں ذکر کیا ہے۔ طریق ثانی امام طبرانی نے معجم اوسط میں ذکر کیا ہے۔ طریق ثالث بھی امام طبرانی نے اپنی معجم میں ذکر کیا ہے، کذا فی الزیلعی علی الہدایۃ ای نصب الرأیۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۔ اللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۲۵۰) باب استحب رکعتی الفجر والحمت علیہما الخ و اخرجه البخاری بتغییر اللفظ فی صحیحہ
 ۲۔ (ج ۱ ص ۱۵۷) کتاب التہجد باب التطوع بعد المكتوبة و باب الركعتین قبل الظهر و اخرجه النسائی بلفظ مسلم (ج ۱ ص ۹۷) فی باب الصلوة بعد طلوع الفجر۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۷) کتاب الاذان باب الاذان قبل الفجر و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۰) کتاب الصیام، باب بیان ان الدخول فی الصوم یحصل بطلوع الفجر الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۴۔ (ج ۱ ص ۱۸۱) باب من رخص فیہا اذا کانت الشمس مرتفعة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۔ (ج ۱ ص ۹۷ و ۹۸) کتاب المواقیات باب اباتہ الصلوة الی ان یصلی الصبح ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ (ج ۲ ص ۶۷) ۱۲ مرتب

الفجر، اس سے بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ طلوع فجر کے بعد تنقل کی اجازت نہیں۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْأَضْطِجَاعِ بَعْدَ رَكْعَتَيْ الْفَجْرِ

اذا صلى أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع على يمينه « فجر کی دو سنتوں کے بعد تھوڑی دیر کے لئے لیٹ جانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے لیکن حنفیہ اور جمہور کے نزدیک یہ لیٹنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنن عادیہ میں سے تھا نہ کہ سنن تشرعیہ میں سے یعنی صلوٰۃ اللیل سے تعبیر کی بنا پر آپ کچھ دیر آرام فرمالتے تھے۔ لہذا اگر کوئی شخص اس سنت عادیہ پر عمل نہ کرے تو کوئی گناہ نہیں اور اگر سنت عادیہ کی اتباع کے پیش نظر لیٹ جایا کرے تو موجب ثواب ہے بشرطیکہ وہ رات کے وقت تہجد میں مشغول رہا ہو۔ لیکن اس کو سنن تشرعیہ میں سے سمجھنا لوگوں کو اس کی دعوت دینا اور اس ترک پر نکیر کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں۔

حنفیہ کے مقابلہ میں امام شافعیؒ اضطجاع بعد رکعتی الفجر کو سنت تشرعی قرار دیتے ہیں۔ ابن حزمؒ اور بعض دوسرے اہل ظاہر نے تو اس میں اتنا غلو کیا کہ اس کو واجب قرار دیدیا بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اضطجاع صحت فرض کی شرط ہے یعنی اگر اضطجاع نہ کیا تو فرض بھی صحیح نہ ہونگے شوافع وغیرہ کا استدلال مذکورہ بالا حدیث باب سے ہے جس میں صیغہ امر وارد ہوا ہے۔

حنفیہ و جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ صیغہ امر کی روایت شاذ ہے اصل میں یہ روایت فعلی تھی اور اس میں صرف آپ کا عمل بیان کیا گیا ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ آپ کے اس عمل کو اس طرح بیان فرماتی ہیں ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلى ركعتي الفجر في بيته اضطجع على يمينه“ کما ذکرہ الترمذی فی الباب، چنانچہ تمام حفاظ اس اضطجاع کو

۱۔ مسند احمدؒ میں مرہ بن کعب یا کعب بن مرہ سے بھی یہ روایت منقول ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”الصلوة مقبولة حتى تطلع البصر ثم لا صلوة حتى تطلع الشمس الخ“ نیز اسی مفہوم کی ایک روایت مجتہد طبرانی کبیر میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے بھی مروی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ثم الصلوة مقبولة حتى تطلع الفجر لا صلوة حتى تكون الشمس قد رجع اور عین الخ النظر مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۲۵ و ۲۲۶) باب النبی عن الصلوة بعد العصر وغیر ذلک ۲ رشید اشرف عفی عنہ

۳ الضحیٰ بعد رکعتی الفجر قد اختلف فيها الصحابة والتابعون ومن بعدهم على ثمانية اقوال، الاول انها سنة والثاني انها مستحبة والثالث انها واجبة لاصح صلوٰۃ الفجر بدونها والرابع انها بدعة والخامس انها خلاف الاولى والسادس انها ليست بمقصودة لذاتها وانما الغرض الفصل اما بضحية او حديث او غيرهما والسابع انها مستحبة في البيت دون المسجد والثامن انها مستحبة لمن يقوم بالليل للاستراحة لا مطلقا، فمن يريد تفصيل الاقوال فليطالع معارف السنن (ج ۲ ص ۶۸ الی ۷۰) ص ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے طور پر روایت کرتے ہیں اور صیغہ امر کوئی روایت نہیں کرتا، اس کو قولی حدیث کے طور پر صیغہ امر کے ساتھ نقل کرنے میں عبد الواحد بن زیاد متفرد ہیں اور عبد الواحد بن زیاد اگرچہ رواۃ حسان میں سے ہیں لیکن اعمش سے ان کی روایات مشکلم فیہ ہیں۔ اور ان کی یہ روایت اعمش ہی سے مروی ہے، اور اگر بالفرض انہیں مطلقاً ثقہ تسلیم کر لیا جائے تب بھی انہوں نے یہاں دوسرے ثقات کی مخالفت کی ہے۔ لہذا ان کی یہ روایت شاذ ہے۔ چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی عبد الواحد بن زیاد کے تفرد کی وجہ سے اس پر طعن کیا ہے اور علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں شاذ کی مثال میں یہی حدیث پیش کی ہے۔ اور شاذ کا کم از کم حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے۔ اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ امر شفقت اور ارشاد پر محمول ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں: ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر یصلی رکعتین خفیفین ثم یضطجع علی شقہ الايمن حتی یأتیہ المؤذن فیؤذنہ بالصلاة لم یضطجع لسنةٍ ولكنه کان یدأب (الدأب معناه الجد والتعب ۱۲ مرتب) لیلہ فیستریح“ اس روایت کا ایک راوی اگرچہ غیر معلوم الاسم ہے لیکن یہ روایت مؤید بالتعامل ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ سے کہیں یہ منقول نہیں کہ انہوں نے بطور سنت اس عمل کا اہتمام کیا ہو اور اس کی پابندی فرمائی ہو بلکہ بعض صحابہ کرامؓ اور بہت سے تابعین نے تو اسے ”بدعت“ قرار دیا ہے جیسے حضرت ابن مسعود و حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم، اور اسود بن یزید، ابراہیم نخعی، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ۔ نیز ائمہ اربعہ میں سے امام مالکؒ بھی اسی کے قائل ہیں بلکہ قاضی عیاضؒ نے تو اسے جمہور علماء کا قول قرار دیا ہے، حضرت حسن بصریؒ نے اس کو بدعت اگرچہ قرار نہیں دیا لیکن اس کے خلاف اولیٰ ہونے کے وہ بھی قائل ہیں واللہ اعلم۔

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۳ رقم ۴۷۲۲) باب الضیعة بعد الوتر و باب النافلة من اللیل ۱۲ مرتب عنی عنہ
 ۲۔ لیکن غیر معلوم الاسم راوی بھی اس درجہ قابل اعتبار ہے کہ ابن جریر ان سے روایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”اخبرنی من اصدق ان عائشہؓ قالت الخ“ انظر المصنف لعبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۳) باب الضیعة بعد الوتر رقم ۴۷۲۲
 ۳۔ البتہ بعض صحابہ کرامؓ کے نزدیک یہ عمل مستحب ضروری رہا ہے جیسے حضرت ابو موسیٰؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت رافع بن خدیجؓ اور حضرت انسؓ، انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۶۸) ۱۲۔ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل اضطجاع کی روایت میں بھی امام زہریؒ کے شاگردوں کا اختلاف ہے۔ امام اوزاعیؒ، ابن ابی ذئبؒ، عقیلؒ، یونسؒ، شعبہؒ اور ان کے اکثر شاگردوں نے یہ نقل کیا ہے کہ یہ لیٹنا رکعتی الفجر کے بعد ہوتا تھا جبکہ امام مالکؒ ناقل ہیں کہ یہ اضطجاع صلوٰۃ اللیل کے بعد رکعتی الفجر سے پہلے ہوا کرتا تھا، حافظ ابن عبد البرؒ نے امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ کیونکہ وہ زہریؒ کے معاملہ میں احفظ اور اتقن ہیں۔ لیکن دوسرے علماء نے دوسرے حضرات کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ وہ اکثریت میں ہیں۔ بہر حال امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح حاصل ہو جانے کے بعد حنفیہ کے اس قول کی اور زیادہ تائید ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اضطجاع صلوٰۃ اللیل سے تعب کی بنا پر تھا اور آپ کے اس عمل کی حیثیت سنت عادیہ کی سی تھی نہ کہ سنت تشرعیہ کی سی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَقِمْتَ الصَّلَاةَ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة

ظہر، عصر، مغرب، عشاء چاروں نمازوں میں تو یہ حکم اجماعی ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنا جائز نہیں، البتہ فجر کی سنتوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فجر میں بھی یہی حکم ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد اس کی سنتیں پڑھنا جائز نہیں۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن حنفیہ اور مالکیہ حدیث باب کے حکم سے فجر کی سنتوں کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد مسجد کے کسی گوشہ میں یا عام جماعت سے ہٹ کر فجر کی سنتیں پڑھ لینا درست ہے، بشرطیکہ جماعت کے بالکل فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

۱۷ کما فی روایۃ عائشۃؓ الّتی ذکرہا الترمذی فی الباب تعلیقاً فقال : وقد روی عن عائشۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اذا صلی رکعتی الفجر فی بیتہ اضطجع علی یمینہ " مرتب عنی عنہ

۱۸ کما فی الموطأ للإمام مالکؒ (ص ۱۰۲، صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر)، مالک عن ابن شہاب عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی من اللیل احدی عشرۃ رکعۃ یوتر منها بواحدۃ فاذا فرغ اضطجع علی شقۃ الایمن ۱۲ مرتب عنی عنہ

خفیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو ان احادیث سے ہے جن میں سنت فجر کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے۔ دوسرے بہت سے فقہاء صحابہؓ سے مروی ہے کہ وہ فجر کی سنتیں جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی ادا کرتے تھے، چند مثالیں درج ذیل ہیں :

۱۔ طحاوی میں حضرت نافعؓ فرماتے ہیں : ”ایقظت ابن عمرؓ لصلوة الفجر وقد اقيمت الصلوة فقام فصلى الركعتين۔“

۲۔ عن ابی اسحاق قال حدثنی عبد اللہ بن ابی موسیٰ عن ابيہ حین دعاهم سعید بن العاص دعا اباموسیٰ وحذیفہ وعبد اللہ بن مسعود قبل ان یصلی الغداة ثم خرجوا من عنده وقد اقيمت الصلوة فجلس عبد اللہ الى اسطوانة من المسجد فصلى الركعتين ثم دخل فی الصلوة۔

۳۔ ابو عثمان انصاری فرماتے ہیں : ”جاء عبد اللہ بن عباس والامام فی

۱۔ کرویۃ عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن علی شیء من النوافل اشد معاہدۃ منه علی رکعتین قبل الصبح۔ وروی روایۃ اخری عنہا ما رايت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شیء من النوافل اسرع منه الی الركعتین قبل الفجر وروی روایۃ اخری عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال رکعتی الفجر خیر من الدنیا وما فیہا وروی روایۃ اخری عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی شان الركعتین عند طلوع الفجر لہما احب الی من الدنیا جمیعاً۔ انظر لهذه الاحادیث الشریفۃ ”الصحيح“ للامام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ (ج ۱ ص ۲۵۱) باب استحباب رکعتی سنۃ الفجر والحث علیہما وتخفيفهما والمحافظة علیہما وبيان ما یستحب ان یقر فیہما۔ نیز تاکید سنن فجر کے بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مروی ہے : قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا تدعوا رکعتی الفجر ولو طردتکم الخیل؟ رواہ احمد و ابو داؤد واسنلوہ صحیح ، اشار السنن (من) باب فی تاکید رکعتی الفجر ، رشید اشرف عفی عنہ ۲۔ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوۃ الفجر ولم یکن رکع اکرکع اولای رکع ۱۲ مرتب عفی عنہ ۳۔ مترج - حافی الآثار (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوۃ الفجر الخ امام طحاوی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں : فہذا عبد اللہ قد فعل ہذا ومعہ حذیفہ وابو موسیٰ لانیکران ذلک علیہ فدل ذلک علی موافقتہما آیۃ اھ ، اس روایت کو حافظ عبد الرزاق نے بھی مصنف میں الفاظ کے فرق کے ساتھ ذکر کیا ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۴۴۴ رقم ۴۰۲۱) باب ہل یصلی رکعتی الفجر اذا اقيمت الصلوة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوۃ الفجر ولم یکن رکع اکرکع اولای رکع ۱۲ مرتب

صلوة الغداة ولم يكن صلى الركعتين ، فصلّى عبد الله بن عباس الركعتين خلف
الامام ثم دخل معهم .

۴ — طحاوی میں حضرت ابوالدرداءؓ کے بارے میں مروی ہے : ” انہ کان یدخل
المسجد والناس صفوف فی صلوٰۃ الفجر فیصلی الركعتین فی ناحیۃ المسجد ثم
یدخل مع القوم فی الصلوٰۃ “

۵ — طحاوی ہی میں ہے کہ ابو عثمان نہدی فرماتے ہیں : ” کنا نأتی عمر بن الخطابؓ
قبل ان فصلی الركعتین قبل الصبح وهو فی الصلوٰۃ فنصلی الركعتین فی آخر المسجد
ثم ندخل مع القوم فی صلوٰۃهم “

ان تمام آثار کی اسانید صحیح ہیں اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہؓ کا عمل یہ تھا
کہ وہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی فجر کی سنتیں پڑھ لیا کرتے تھے ۔ اس کے علاوہ جیسا کہ ہم
نے عرض کیا کہ فجر کی سنتیں اگر السنن ہیں اور فجر میں قراءت بھی طویل ہوتی ہے اس لئے اگر سنن فجر کا
حکم حدیث باب کے حکم سے مستثنیٰ ہو تو یہ کچھ بعید نہیں ۔

جہاں تک حدیث باب کے عموم کا تعلق ہے اس پر خود شافعیہ بھی پوری طرح عمل پیرا نہیں
کیونکہ اگر کوئی شخص جماعت کھڑی ہونے کے بعد اپنے گھر میں سنتیں پڑھ کر چلے تو یہ امام شافعیؒ
کے نزدیک جائز ہے حالانکہ حدیث باب کے حکم میں یہ بھی داخل ہے اور اس میں گھر اور مسجد کی کوئی
تفریق نہیں ہے ۔ دوسرے ” الا المکتوبۃ “ کے الفاظ میں صلوٰۃ فائتہ بھی داخل ہے جس کا تقاضا
یہ ہے کہ اقامت صلوٰۃ کے بعد فائتہ کا پڑھنا جائز ہو حالانکہ شافعیہ اس کو بھی جائز نہیں کہتے ۔ گویا یہ
حدیث عام خص عنہ البعض کے درجے میں ہے لہذا اگر حنفیہ فقہاء صحابہؓ کے تعامل کی بناء پر اس میں مزید

۶ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد الخ

۷ حوالہ بالا ۱۲

۸ غالباً امام شافعیؒ کا یہ قول حضرت ابن عمرؓ کے عمل کی روشنی میں ہو : ” عن نافع ان ابن عمرینا ہو بیس للصبح اذ سمع
الاقامۃ فصلی فی الحجۃ رکعتی الفجر ثم خرج فصلی مع الناس ، قال : وكان ابن عمر اذا وجد الامام یصلی ولم ین رکعہا ، دخل
مع الامام ، ثم یصلیہا بعد طلوع الشمس “ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۴۴۳ رقم ۴۰۱۹) باب ین یصلی رکعتی الفجر
اذا اقيمت الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفا للشرع

تخصیص پیدا کر لیں تو اس میں کیا حرج ہے؟

بعض حضرات نے حنفیہ کے مسلک پر بیہقی کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے جس میں ”فلا صلوٰۃ الا المكتوبة“ کے بعد ”الا رکعتی الصبح“، استشعار موجود ہے لیکن یہ روایت نہایت ضعیف ہے امام بیہقی اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں ”هذه الزيادة لا اصل لها“ اسی طرح کی ایک روایت بعض شافعیہ پیش کرتے ہیں جس میں حدیث باب کے بعد یہ مذکور ہے ”قیل یا رسول اللہ، ولا رکعتی الفجر؟ قال ولا رکعتی الفجر“ لیکن اس روایت کا ضعف پہلی روایت سے بھی زیادہ ہے۔ مختصر یہ کہ یہ دونوں روایتیں سنداً ناقابل استدلال ہیں۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيهِ تَفْوِثُهُ الرُّكْعَتَانِ قَبْلَ الْفَجْرِ صَلَاتُهُمَا بَعْدَ صَلَاةِ الْصُّبْحِ

خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقيمت الصلوة فصليت (أي صلى قيس) معه الصبح ثم انصرفنا النبي صلى الله عليه وسلم فوجدني أصلي فقال مهلاً يا قيس أصلوتان معاً؟ قلت يا رسول الله! إلى لم أكن ركعت ركعتي الفجر، فلا فلا اد شافعية اور جنابہ کے نزدیک اگر کوئی شخص فجر کی سنتیں فرض سے پہلے نہ پڑھ سکا تو وہ ان کو فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے ادا کر سکتا ہے۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”فلا اذن“ کو ”فلا باس اذن“ کے معنی پر محمول کرتے ہیں یعنی اگر وہ دو رکعتیں رہ گئی تھیں تو ان کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے نیز بعض روایات میں یہاں ”فلا اذن“ کی جگہ ”فسكت النبي صلى الله عليه وسلم“ کے

۱۵ (ج ۲ ص ۴۸۳) باب کراہیۃ الاشتغال بہا بعد ما اقيمت الصلوة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ سنن کبریٰ بیہقی (حوالہ بالا) ۱۲

۱۷ قولہ ”مهلاً يا قيس“ قال الشيخ (الانوار کشمیری) بل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذا قبل شروع فی الصلوة اور بعدہ او عنده؟ الاول خلاف نص الحدیث والثالث خلاف الذوق السليم فتعین الثانی وهو الظاهر فلعله قصد الذباب الی بیتہ بعد الفراغ فقال له مهلاً فمعاہ: اکفف فاستوقفہ۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۹۰) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ ورعاه

۱۸ سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) باب ماجاء فیمن فاتتہ الرکعتان قبل صلوۃ الفجر متی یقضیہما۔

۱۲ مرتب عفی عنہ

الفاظ اور بعض میں ”فعلت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومضی ولم یقل شیئاً“ کے الفاظ آئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے حضرت قیسؓ کے عذر کو قبول فرمایا تھا، ان تمام الفاظ حدیث سے شوافع وغیرہ کا استدلال ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک فجر کے فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے سنتیں پڑھنا جائز نہیں بلکہ ایسی صورت میں طلوع شمس کا انتظار کرنا چاہئے اور اس کے بعد سنتیں پڑھنی چاہئیں۔ حنفیہ کی تائید میں وہ تمام احادیث پیش کی جاسکتی ہیں جو صلوٰۃ بعد الفجر کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں اور

۱۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۴۴۲ رقم ۴۰۱۶) باب ہل یصلی رکعتی الفجر اذا قیمت الصلوٰۃ ۱۲ مرتب غنی غنہ
 ۲۔ حضرت علامہ بنوری قدس سرہ معارف السنن (ج ۴ ص ۹۲) میں لکھتے ہیں: ”قال الشيخ (الانور الکشمیری) وفي بعض الروایات ”فعلک النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ ولم اقف علی روایۃ ”فعلک“ فلینظر من اخرجه
 الحمد للہ احقر مرتب کو ”روایت ضحک“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۵۴) میں ”باب فی رکعتی الفجر اذا قامتہ“ کے تحت مل گئی۔ ”حدثنا ہشیم قال أخبرنا عبد الملک عن عطاء بن رباح صلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الصبح قلما قضی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ قام الرجل فصلی الركعتین فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما اتان الركعتان؟ فقال یا رسول اللہ حببت وانت فی الصلوٰۃ ولم کن ملیت الركعتین قبل الفجر فکرت ان اصليهما وانت تصلي فلما قضيت الصلوٰۃ قمت فصليت الصلوٰۃ فضحک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یأمره ولم ینہہ۔
 غالباً اس روایت کے حضرت علامہ بنوری، قدس سرہ کو نہ مل سکا، وجہ یہ تھی کہ اس روایت کی تائید کے قوت ان کے پاس مصنف ابن ابی شیبہ دیہود نے، جبکہ یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں مروی ہے، ہماری اس بات کا تاثر پیدا ہے، یہ بھی ہوتا ہے کہ تقریباً نو ابواب کے بعد ”باب ما جاز ان صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ“ کے تحت شرح میں امام ابو حنیفہؒ کی ایک دلیل بیان کرتے ہوئے مصنف ابن ابی شیبہ کے بارے میں حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔ قال الراقم: لیس عندنا المصنف“ دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۲۰) ۱۲ رشید اشرن تجاوز اللہ عنہ، زللہ ومعائبہ۔

۳۔ اس معنی کی چند احادیث پیش خدمت ہیں:

(۱) عن ابن عباسؓ قال سمعت غیر واحد من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منہم عمر بن الخطابؓ وكان امیہم الی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصلوٰۃ بعد الفجر حتی تطلع الشمس وبعد امیرہ، تغرب الشمس رواہ الشیخان۔
 (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

معنی متواتر ہیں نیز حنفیہ کی ایک دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يصل ركعتي الفجر فليصلهما بعد ما تطلع الشمس" اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عمرو بن العاصم الکلابی کا تفرد ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عمرو بن عاصم "صدوق" راوی ہیں لہذا ان کی یہ حدیث حسن سے کم نہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اول تو امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق وہ منقطع ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں "واسناد هذا الحديث ليس بمتصل" "روى عن" "فلا اذن" کے معنی ہمارے نزدیک "فلا بأس اذن" نہیں بلکہ "فلا تصل اذن" ہے اور یہ توجیہ اگرچہ تبادر کے خلاف ہے لیکن مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے اس کو اختیار کئے بغیر چارہ نہیں واللہ اعلم بالصواب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الظُّهْرِ

عن علي قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل الظهر أربعاً و

(۲) وعن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا صلوة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس

ولا صلوة بعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس" رواه الشيخان

(۳) وعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس وعن الصلاة

بعد الصبح حتى تطلع الشمس" رواه الشيخان

(۴) وعن عمرو بن عبس السلمي قال قلت يا نبي الله ! أخبرني عما عليك الله وأجبهه ! أخبرني عن الصلاة

قال : صل صلاة الصبح ثم اقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس ثم رواه سلم واحمد ،

طالع لهذه الأحاديث المباركة "آثار السنن" للنيوحي (ص ۱۴۸ و ۱۴۹) باب كراهة التطوع بعد صلاة

العصر وصلاة الصبح ما رتب عافاه الله

باب ما جاء في إعادةهما بعد طلوع الشمس (ج ۱ ص ۸۲) ۱۲ مرتب عن عن

عمرو بن عاصم بن عبيد الله الکلابی القيسي ابو عثمان البصري صدوق في منقطه شيء من صغار التاسعة مات

سنة ثلث عشرة بيز (ع) "تقريب التهذيب" (ج ۲ ص ۴۲ رقم ۶۱۳) ۱۲ مرتب عن عن

راجع لتحقيق قوله فلا اذن أهو لا قرار ام لا لكاره معارف السنن (ج ۳ ص ۹۲ تا ۹۵) ۱۲ مرتب عن عن

بعد ہا رکعتین۔ اس حدیث کے مطابق حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ظہر کی سنن قبلیہ چار رکعتیں ہیں، امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔ اور مہذب میں تو امام شافعی کا صرف یہی قول نقل کیا گیا ہے جبکہ امام شافعی اپنے قول مشہور کے مطابق نیز امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ ظہر کی سنن قبلیہ صرف دو رکعتیں ہیں، ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے جو اگلے باب (باب ماجاء فی الرکعتین بعد الظہر) میں مروی ہے "صلیت ۴۴ النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین قبل الظہر ورکعتین بعدھا"۔

جمہور کا کہنا ہے کہ اکثر روایات چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر دلالت نہیں مثلاً :-
۱۔ حضرت علیؓ کی روایت مرویہ فی الباب جو اوپر ذکر کی جا چکی ہے۔

۲۔ روایت ابویوب انصاریؓ: "قال اذ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربع رکعات بعد زوال الشمس فقلت یا رسول اللہ! انک تد من ہولاء الاربع رکعات فقال یا ابا یوب اذا زالت الشمس فتحت ابواب السماء فلن تر تبج حتی یصلی الظہر فأحب ان یصعد لی فیہن عمل صالح قبل ان تر تبج فقلت یا رسول اللہ! اوفی کلھن قرأۃ قال نعم قلت بیہن تسلیم فاصل قال لا الا التہجد۔"

۳۔ اگلے سے پیوستہ باب میں حضرت ام حبیبہؓ کی روایت مروی ہے، فرماتی ہیں: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من حافظ علی اربع رکعات قبل الظہر و

۴۔ نیز ان کا استدلال حضرت عائشہؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایات سے بھی ہے حضرت عائشہؓ کی روایت تو اسی بحث کے آخر میں آگے آرہی ہے، جبکہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) میں "باب ماجاء فی شنتی عشرۃ رکعۃ من السنۃ" کے تحت مروی ہے، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی فی یوم شنتی عشرۃ رکعۃ بنی لہ بیت فی الجنۃ رکعتین قبل الفجر ورکعتین قبل الظہر الخ۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ترمذی (ج ۱ ص ۸۳) باب ماجاء انہ یصلیہما (ای الرکعتین بعد المغرب) فی البیت کے تحت مروی ہے قال: حفظت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عشر رکعات کان یصلیہا باللیل والنہار، رکعتین قبل الظہر ورکعتین بعد یالخ ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ للترور الخ۔

۵۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۵) باب التطوع باللیل النہار کیف ہو ۱۲ مرتب ۱۵ قولہ "اؤمن" اؤمن لشیء ہمیشہ کرنا ۱۲ مرتب غنی ۱۵ علی البناء للمفعول آخرہ جمیم امی نلن تغلق ۱۲ مرتب غنی عنہ

۵۔ "باب آخر" بعد باب ماجاء فی الرکعتین بعد الظہر (ص ۸۳) ۱۲ مرتب

اربع بعدھا حرّمہ اللہ علی النار۔

۴۔ روایت عائشہؓ: قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ثابَّ علی اثنتی عشرة رکعة فی الیوم والليلة دخل الجنة اربعاً قبل الظهر وركعتین بعدھا وركعتین بعد المغرب وركعتین بعد العشاء وركعتین قبل الفجر۔

۵۔ اگلے سے پیوستہ باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے ”ان النبی صلی اللہ

علیہ وسلم کان اذا لم یصل اربعاً قبل الظهر صلاہن بعدھا“

مذکورہ بالا نیز دوسری بہت سی روایات کثیرہ چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر صریح ہیں۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کا تعلق ہے اس میں ظہر کی سنن قبلیہ کا نہیں بلکہ ایک اور

نماز کا بیان ہے جسے صلاۃ الزوال کہتے ہیں۔ یہ دو نفلیں تھیں جو آپ زوال کے فوراً بعد پڑھا کرتے

تھے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ سے متعدد روایات اربع قبل الظہر کی سنیت پر مروی ہیں

اس کے باوجود انہی سے ظہر سے پہلے دو رکعتوں کا ذکر بھی بعض روایات میں آیا ہے چنانچہ ترمذی

ہی میں عبد اللہ بن شقیق سے مروی ہے فرماتے ہیں ”سألت عائشة عن صلوة رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم فقالت: کان یصلی قبل الظهر رکعتین وبعدھا رکعتین الخ

لہذا ظاہر یہ ہے کہ ”اربع رکعات قبل الظہر“ اور رکعتین قبل الظہر دونوں نمازیں

الگ الگ تھیں۔ چار تو سنن قبلیہ تھیں اور دو صلوۃ الزوال یا پھر تحیۃ المسجد۔

حافظ ابن جریر طبرسی نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں باتیں ثابت ہیں،

ظہر سے پہلے چار رکعتیں پڑھنا بھی اور دو رکعتیں پڑھنا بھی، البتہ چار رکعتوں کی روایات

زیادہ ہیں اور دو رکعتوں کی کم ہیں، لہذا دونوں طریقے درست ہیں۔ واللہ اعلم۔

بَابُ آخَرُ

عن عائشة أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا لم یصل اربعاً

۱۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۶) ثواب من صلی فی الیوم والليلة اثنتی عشرة رکعة سوی المكتوبة الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ ثابری شارب مشابرة، المشابرة المحرر علی الفعل والقول وملازمتهما، حاشیہ نسائی ج ۱ ص ۲۵۶ - ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ باب آخر (ج ۱ ص ۸۲) ۱۳ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۸۳) باب ماجاء فی الركعتین بعد العشاء ۱۲ مرتب ۵۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۱۰۵) ۱۲ م

قبل الظهر صلاہن بعد ہذا، اسی حدیث کے مطابق جمہور کا مسلک ہے کہ اگر ظہر کی سنن قبلیہ چھوٹ جائیں تو انہیں بعد میں پڑھ لیا جائے۔ پھر اس بعد کی ادائیگی کے بارے میں حنفیہ کے وقول ہیں، پہلا قول یہ ہے کہ ان کی ادائیگی رکعتین سے پہلے ہوگی وھذا القول منسوب الی محمد بن الحسن واختاره عامة المتون۔ دوسرا قول جو ثور امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب ہے یہ ہے کہ ان چار سنتوں کی ادائیگی رکعتین کے بھی بعد ہوگی، یہی قول مفتی یہ ہے اور حضرت عائشہ کی ایک روایت بھی اس کی تائید ہوتی ہے قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا فاتتہ الاربع قبل الظهر صلاھا بعد الركعتین بعد الظهر واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الْعَصْرِ

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل العصر اربع رکعات یفصل بینھن بالتسلیم علی الملائکۃ المقربین ومن تبعھم من المسلمین والمؤمنین، "بالتسلیم" سے مراد سلام معروف نہیں، بلکہ تشہد ہے، کیونکہ تشہد میں یہ الفاظ بھی ہیں: السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین۔ چنانچہ یہ رکعتیں ایک ہی سلام سے پڑھی جائیں گی۔ البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فصل بہتر ہے، کما نبہ علیہ الترمذی۔

مرحم اللہ اماصلی قبل العصر اربعاً حضرت حکیم الامت قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ان چار رکعات کی کوئی معین فضیلت بیان کرنے کے بجائے مطلق رحمت کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا ثواب اتنا زیادہ ہے کہ قید بیان میں نہیں آسکتا۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُصَلِّيُهُمَا فِي الْبَيْتِ

تمام سنن و نوافل میں افضل یہی ہے کہ گھر میں پڑھی جائیں، البتہ اگر گھر اگر مشغول

لہ سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) باب من فاتتہ الاربع قبل الظهر، ابو عبد اللہ امام ابن ماجہ اس روایت کو ذکر کر نیسے بعد فرماتے ہیں: لم یحدث بہ الا قیس عن شعبۃ "بہر حال قیس ایک صدوق راوی ہیں چنانچہ حافظ ابن حجر ان کے بارے میں "تقریب التہذیب" (ج ۲ ص ۱۲۸، حرف القاف رقم ۱۳۹) میں تحریر فرماتے ہیں:

قیس بن الرزیح الاسدی ابو محمد الکوفی صدوق تغیر لہ اکبر، ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

ہو جانے کا اندیشہ ہو تو مسجد ہی میں پڑھ لی جاتیں۔ آجکل چونکہ سستی کا غلبہ ہے اس لئے مسجد میں پڑھنے پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ لیکن جس شخص کو اعتماد ہو کہ گھر جا کر سنتیں فوت نہ ہوں گی اس کیلئے آج بھی گھر میں پڑھنا افضل ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْتَطَوُّعِ سِتِّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْمَغْرَبِ

من صلی بعد المغرب ست رکعات لم یتکلم فیما بینہن بسوء عدلن لہ
عبادۃ ثنتی عشرۃ سنۃ۔ اس حدیث میں مغرب کے بعد چھ رکعات کی فضیلت بیان کی گئی ہے کہ وہ بارہ سال کی عبادت کے برابر ہیں۔ اس نماز کو عرف عام میں ”صلاة الاوابین“ کہا جاتا ہے، لیکن صحیح احادیث میں ”صلاة الاوابین“ نماز چاشت کو کہا گیا ہے، اور مفسرین نے یہ لطیفہ لکھا ہے کہ نماز چاشت کا یہ نام اُس آیت سے ماخوذ ہے جس میں حضرت داؤد علیہ السلام کے لئے فرمایا گیا ہے اِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ یُسَبِّحُنَّ بِالْعَشِيِّ وَالْاشْرَاقِ، اس میں اشراق کے وقت تسبیح کا ذکر ہے، پھر ارشاد ہے: وَالطَّيْرُ مَحْشُورَةٌ کُلُّ لَہٗ اَوَابٌ۔ مغرب کے بعد کی نوافل کیلئے صلاة اوابین کا لفظ معروف کتب حدیث میں نہیں ملتا، لیکن علامہ حلبیؒ نے شرح منیہ کبیری میں مبسوط کے حوالے سے حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث نقل کی ہے: من صلی بعد المغرب ست رکعات کتب من الاوابین، و تلاً: اِنَّہٗ

۱۔ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۶) باب من کان یصلیہا (ای صلوۃ النضحی) میں حضرت زبیر بن العروہؓ سے مروی ہے ”قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی اہل قبار وہم یصلون صلوۃ النضحی فقال صلوۃ الاوابین اذا مضت الفصال من النضحی“ نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۸) میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے ”قال اوصانی خلیل ان اصل صلوۃ النضحی فانہا صلوۃ الاوابین“ نیز مصنف (ج ۲ ص ۴۰۸) ہی میں باب ای ساعۃ تسلی النضحی کے تحت حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے ”انہ رآہم یصلون النضحی عند طلوع الشمس فقال ہلا ترکوا حتی اذا کانت الشمس تدریج اور محین صلوا فذلک صلوۃ الاوابین“ ۱۲ رشید اشرن سنی تجاوز اللہ عن ذنوبہ ۱۵ آیت ۱۵ سورہ ص پارہ ۲۲، ترجمہ: تحقیق مسخر کیا ہم نے پیاروں کو ساتھ اس کے تسبیح کہتے تھے دن ڈھلے اور سورج نکلے“ (ترجمہ حضرت شاہ رفیع الدینؒ) ۱۳ مرتب عنی غنہ

۱۴ آیت ۱۹ سورہ ص پارہ ۲۲، ترجمہ: ”اور جانور اکٹھے کئے ہوئے ہر ایک واسطے اس کے جواب دینے والے تھے“ (ایضاً) ۱۵ یعنی غنیۃ المستملی فی شرح منیۃ المصلی (ص ۳۸۵، فصل فی النوافل) طبع سہیل اکیڈمی لاہور پاکستان ۱۲ مرتب عنی غنہ

كَانَ لِلدَّائِبِينَ غَفُورًا۔ مگر علامہ بنوری نے معارف السنن میں فرماتے ہیں کہ مجھے اس کا کوئی مآخذ کتب حدیث میں نہیں ملا۔ بہر حال! اصطلاح میں کوئی تنگی نہیں ہے۔ لہذا اس نام سے اس نماز کو یاد کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ یہ چھ رکعتیں دو سنت مؤکدہ کے علاوہ ہوں گی یا ان کو شامل کر کے چھ رکعات شمار ہوں گی؟ فقہاء کے دونوں قول ملتے ہیں، احوط یہ ہے کہ چھ رکعات دو سنتوں کے علاوہ پڑھی جائیں، لیکن حدیث کے الفاظ میں اس کی بھی گنجائش ہے کہ دونوں کو شامل کر کے چھ شمار کی جائیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ

قوله ربيع العشاء ركعتين، عشاء کے بعد دو رکعات ہمارے نزدیک روایت میں سے ہیں، اور دو نقلیں غیر راۓ میں، دو راۓ کا ثبوت حدیث باب سے ہوتا ہے، اور اس کے ساتھ دو غیر راۓ کا ثبوت صحیح بخاری کتاب العلم میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہوتا ہے: فصلی السببی صلی اللہ علیہ وسلم العشاء ثم جاء إلى منزله فصلی أربع ركعات ثم نام۔

البتہ اربع قبل العشاء کے ثبوت میں کوئی حدیث معروف کتب حدیث میں نہیں ملتی، اگرچہ تمام فقہاء حنفیہ اربع قبل العشاء کو سنن غیر روایت میں بالتزام ذکر کرتے ہیں۔ کبیری شرح منیۃ المصلی میں دلیل کے طور پر یہ حدیث ذکر کی ہے کہ من صلی قبل العشاء أربعاً کانتا تہجد من لیلته الخ اور سنن سعید بن منصور کا حوالہ دیا ہے، لیکن علامہ بنوری نے معارف السنن

۱ (ج ۲ ص ۱۱۳) مرتب

۲ البتہ محمد بن المنکدر سے مرسل مروی ہے، من صلی ما بین المغرب والعشاء فانہا من صلاۃ الاوائلین،

دیکھئے جمع الجوامع (طبع البیتۃ المصریۃ العامۃ للکتاب ج ۱ ص ۷۹۴) مرتب عفی عنہ

۳ (ج ۱ ص ۲۲) باب العلم والعظۃ باللیل ۲ مرتب عفی عنہ

۴ (ج ۲ ص ۱۱۵) تحقیق اربع قبل العشاء فی باب ما جاء فی فضل التطوع ست رکعات بعد

المغرب ۱۲ مرتب عفی عنہ

میں ثابت کیا ہے کہ یہاں صاحب کبیری سے تسامح ہوا ہے۔ اصل حدیث یوں ہے کہ من صلی قبل الظهر اربعاً کانتا تہجد من لیلتہ۔ لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔ البتہ اربع قبل العشاء کے ثبوت پر حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی اس معروف حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے جس میں ارشاد ہے: بین کل اذانین صلاۃ لمن شاء۔ اس سے معلوم ہوا کہ عشاء سے قبل بھی نماز ثابت ہے، اور چار رکعات کی تعیین اس طرح ممکن ہے کہ تمام نمازوں میں سنن قبلیہ کی تعداد اُس وقت کے فرائض کی برابر ہوتی ہے۔ چنانچہ فجر میں دو، ظہر میں چار اور عصر میں چار رکعات مسنون ہیں، اس کا تقاضا یہ ہے کہ عشاء سے قبل بھی چار رکعات ہوں۔ البتہ مغرب کی نماز کا استثناء اسی حدیث کے

۱۔ احقر مرتب عرض گزار ہے کہ علامہ حلبی نے کبیری میں روایت ”من صلی قبل العشاء اربعاً کانتا تہجد من لیلتہ“ کے الفاظ کے ساتھ ذکر نہیں کیا بلکہ ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے ”عن البراء بن عازب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی ”قبل الظهر“ اربعاً کان کانتا تہجد من لیلتہ ومن صلاہن بعد العشاء کان کتہن من لیلتہ القدر“، رواہ سعید بن منصور فی سننہ۔ لہذا علامہ بنوریؒ کا صاحب کبیری کی طرف تسامح کی نسبت کرنا بظاہر درست نہیں معلوم ہوتا، اس لئے کہ انہوں نے یہ روایت دوسرے محدثین ہی کی طرح ذکر کی ہے۔ یعنی ”من صلی قبل الظهر اربعاً“، بلکہ صاحب کبیری تو آگے چل کر خود تصریح کرتے ہیں۔ واما الاربع قبلہا (اسی العشاء) فلم ینذکر فی خصوصہا حدیث لکن یستدل بہ بعموم ما رواہ الجماعۃ من حدیث عبداللہ بن مغفلؓ علیہ السلام قال بین کل اذانین صلاۃ من کل اذانین صلاۃ ثم قال فی الثالثۃ لمن شاء فہذا مع عدم المانع من التفضل قبلہا یفید الاستحباب لکن کونہا اربعاً یتیمی علی قول ابی حنیفہ لانہا الافضل عنہ فیحمل علیہا لفظ الصلاۃ حملاً للمطلق علی الکامل ذاتاً ووصفاً۔ (کبیری شرح منیۃ المصلی ص ۳۸۵، طبع سہیل اکیڈمی لاہور) فصل فی النوافل۔ صاحب کبیری کے مذکورہ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اربع قبل العشاء کی سنیت پر رسولؐ عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت عمومی ”بین کل اذانین صلاۃ الخ“ کے اور کوئی روایت ثابت نہیں۔ لہذا یہ بھی کیسے سکتا ہے کہ وہ ”من صلی قبل الظهر اربعاً“ کی جگہ ”من صلی قبل العشاء اربعاً“ روایت کر دیں واللہ اعلم۔

رشید اشرف تجاوز اللہ عن زللہ وعتائبہ۔

۲۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۴۶) باب ما جاء فی الصلوۃ قبل المغرب۔ ۱۲ مرتب غنی عنہ

بعض طرق میں موجود ہے جس پر مفصل بحث مستقل باب کے تحت گذر چکی ہے۔ تم شرح الباب۔

بَاب مَا جَاءَ أَنَّ صَلَاةَ اللَّيْلِ مَثْنِي مَثْنِي

عن ابن عمر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال: "صَلَاةُ اللَّيْلِ مَثْنِي مَثْنِي"۔
اس حدیث کے مطابق جمہور اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ رات کی نفلوں کو دو دو رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ وہ چار چار رکعات کر کے پڑھنے کو افضل کہتے ہیں۔ ان کی دلیل صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے جس میں وہ فرماتی ہیں: ما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدى عشرة رکعة یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن وطولہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی ثلاثاً (اللفظ للبخاری)

۱۔ چنانچہ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۶۴) میں "باب الحث علی الرکوع بین الاذانین فی کل صلوۃ والركعتین قبل المغرب والاختلاف فیہ" کے تحت اور سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۴۷۴) میں "باب من جعل قبل صلوۃ المغرب رکعتین" کے تحت یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "ان عند کل اذانین رکعتین ما خلا صلوۃ المغرب (وفی البیہقی "ما خلا المغرب")" ۱۲ مرتب بقرة اللہ بعیوب نفسہ

۲۔ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۴۳۰ و ۴۳۱، طبع اول) باب ما جاز فی الصلوۃ قبل المغرب ۱۲ مرتب
۳۔ قولہ "صلوۃ اللیل مثنی مثنی" ہذہ الجملہ مفیدۃ للقصر بحصر المبتدأ فی الخبر فحملہ الشافعیۃ علی ان القصر للافضلیۃ وکذا حملہ الجمهور وکافی "الفتاویٰ" (ج ۲ ص ۳۹۸) وقال مالک: القصر لبيان الجواز ای لا يجوز غیر ذلک باللیل، کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ بلکہ امام مالک رات کو چار رکعت نفلیں ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کو ناجائز کہتے ہیں کما حکاہ ابن دقیق العید فی شرح العمدة والعساقی فی شرح التقریب، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۴) باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فی رمضان وغیرہ، کتاب التہجد، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں یہ تصریح ہے کہ یہ چار چار رکعتیں آپ دو سلاموں کے ساتھ پڑھتے تھے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی کوئی دلیل نہ مل سکی البتہ مصنف ابی شیبہ میں حضرت ابن مسعودؓ کا ایک اثر مروی ہے جس سے وہ استدلال کر سکتے ہیں ”من صلی أربعاً بتسلیمة باللیل عدلن بقیام لیلة القدس“ روہذا الحدیث وان کان موقفاً لکن الموقوف فی مثله فی حکم المرفوع فان الاختیار بفضل عمل لا یمکن الا بتوفیق من الشارع علیہ السلام، معارف السنن ج ۲ ص ۱۲۰، مرتب) لیکن جمہور کی طرف سے اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وہ ”اربع قبل العشاء“ پر محمول ہے نہ کہ صلاۃ اللیل پر کما قیل۔ چنانچہ دلیل کے اعتبار سے جمہور ہی کا مسلک راجح ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے اور متاخرین نے فتویٰ بھی اسی پر دیا ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ صَلَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاللَّيْلِ

یہاں امام ترمذیؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کے سلسلے میں متعدد ابواب قائم کئے ہیں۔ ان تمام احادیث کا خلاصہ یہ ہے کہ آپؐ سے تنجید کی تعداد میں مختلف روایات مروی ہیں۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے حالات اور نشاط کے مطابق کبھی کم رکعتیں پڑھتے، کبھی

۱۰ (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل وان الوتر رکعة وان الركعة مملوءة صحیح، روایت

اس طرح مروی ہے ”عن عائشہ زوجہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فیما بین ان یفرغ من صلاۃ العشاء ویاتی یتعو الناس العتمۃ الی الفجر احدی عشر رکعة یسلم بین کل رکعتین ویوتر بواحدة الخ ۱۲ مرتب

۱۱ حضرت بخاریؒ نے معارف السنن (ج ۲ ص ۱۲۰) میں یہ اثر انہی الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن پھر آگے تحریر فرماتے ہیں:

”قال الرازم: لیس عندی المصنف ولم اقف علی روایۃ ابن مسعود بذہ“ احقر مرتب) کو مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۴۳)

باب فی اربع رکعات بعد العشاء میں یہ روایت دیکھ عن عبد الجبار بن عیاش عن قیس بن وسب عن مرة عن عبد اللہ کے طریق سے

اور زیادہ واضح الفاظ کے ساتھ مل گئی ”من صلی اربعاً بعد العشاء لا یفصل بینہن بتسلیم عدلن بتسلیم من لیلة القدر“ رشید اشرف سیفی

۱۲ حضرت بخاریؒ نے چند اور روایات بھی امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید میں ذکر کی ہیں لیکن تمام روایات ایسی ہیں جو صحیح

امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر صریح نہیں اور جمہور کی جانب سے ان کا جواب دیا جاسکتا ہے، دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۱۲۰) ۱۳

۱۴ لیکن سچے سچے پیوستہ حاشیہ میں جن الفاظ کے ساتھ حدیث نقل کی گئی ہے اس کی روشنی میں یہ جواب نہیں چل سکتا اس لئے کہ اس میں

زیادہ، چنانچہ ان سب روایتوں پر عمل جائز ہے۔ اور اگرچہ آپ سے روایات میں وتر سمیت تیرہ رکعات سے زیادہ ثابت نہیں، لیکن اس سے زائد میں کوئی ممانعت بھی نہیں ہے۔ اور ان ابواب میں ایک رکعت پڑھنے کا جو ذکر آیا ہے اس کی پوری تفصیل انشاء اللہ ابواب الوتر کے تحت آئیگی۔

بَابُ فِي نَزْلِ الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلِّ لَيْلَةٍ

ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة حين يمضي ثلث الليل الأول فيقول أنا الملك من ذا الذي يدعوني فاستجب له، من ذا الذي يسألني فأعطيه، من ذا الذي يستغفرني فأغفر له فلا يزال كذلك حتى يضيء الفجر»

حدیث کا منشا تو واضح ہے کہ رات کا پہلا تہائی حصہ گزرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کی خاص رحمت بندوں پر متوجہ ہوتی ہے، اور مقصد یہ ہے کہ بندے اس وقت سے فائدہ اٹھائیں، اور اس کو عبادات اور دعاء و مناجات میں صرف کریں۔ حدیث کا عملی پیغام تو یہی ہے، اور اصل اہمیت اسی پیغام کو حاصل ہے۔ لیکن چونکہ حدیث میں الفاظ یہ فرمائے گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ثلث لیل گزرنے پر سماء دنیا کی طرف نزول فرماتے ہیں، اس لئے اس حدیث میں بڑے معرکہ الاراء کلامی مسائل پیدا ہو گئے جو کسی زمانے میں بحث و مناظرہ اور نزاع و جدال کا سبب بنے رہے ہیں۔ اب اگرچہ ان مباحث میں وہ شدت باقی نہیں رہی، اور وہ فرقے بھی ختم ہو گئے جن کی وجہ سے یہ مباحث ابھرے تھے، لیکن چونکہ ان مسائل کے تذکرے سے قدیم کتابیں لبریز ہیں، اور اصل مسئلے کی حقیقت سمجھنی بھی ضروری ہے، اس لئے اس بحث کا بہت مختصر خلاصہ یہاں بیان کیا جاتا ہے۔

جن احادیث میں باری تعالیٰ کے لئے ”نزول“ یا کوئی اور ایسا فعل ثابت کیا گیا ہو جو بظاہر حوادث کی صفت ہے، اس کے بارے میں بنیادی طور پر چار مذاہب مشہور ہیں :-

۱۔ پہلا مذہب مشبہہ ہر جو ان الفاظ کو ان کے ظاہر اور حقیقی معنی پر محمول کرتے ہیں اور یہ

مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ میں ارشاد ہے ”قال الله عز وجل اذا تقرب عبدی منی مشرباً تقربت منه ذراعاً واذا تقرب منی ذراعاً تقربت منه باعاً او (قال) بوعاً واذا اتانی ممشی اتیتہ ہرولۃ، صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۴۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب فضل الذکر والدعاء والتقرب الی اللہ تعالیٰ وحسن الظن بہ ۱۲ رشید اشرف سیفی

کہتے ہیں کہ (معاذ اللہ) یہ صفات اللہ تعالیٰ کیلئے اسی طرح ثابت ہیں جس طرح حوادث میں ثابت ہوتی ہیں۔ یہ مذہب باطل محض ہے، اور جمہور اہل سنت اس کی ہمیشہ تردید کرتے آئے ہیں۔

۲۔ دوسرا مذہب معتزلہ اور خوارج کا ہے، جو باری تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں اور حدیث نزول اور اس جیسی دوسری احادیث کو صحیح نہیں مانتے۔ یہ مذہب بھی باطل محض ہے

۳۔ تیسرا مذہب جمہور سلف اور محدثین کا ہے، جن کا کہنا یہ ہے کہ یہ احادیث متشابہات میں سے ہیں، ”نزول“ کے ظاہری معنی جو تشبیہ کو مستلزم ہیں وہ تو مراد نہیں، باری تعالیٰ کیلئے ”نزول“ کو اتبائاً للتخصیص ثابت مانا جائے گا، لیکن اس کے معنی مراد اور اس کی کیفیت کے بارے میں توقف و سکوت کیا جائے گا، اور اس میں خوض نہیں کیا جائے گا۔ ان حضرات کو ”مفوضہ“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

۴۔ چوتھا مذہب متکلمین کا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا ظاہری مفہوم ہرگز مراد نہیں۔ کیونکہ وہ تشبیہ کو مستلزم ہے، لیکن ان کے مجازی معنی مراد ہیں، مثلاً ”نزول“ سے مراد ”نزول رحمت“ یا ”نزول ملائکہ“ ہے، ان حضرات کو ”مؤولہ“ کہتے ہیں، اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں، بعض حضرات ان الفاظ کی ایسی تاویل کرتے ہیں جو لغت اور استعمال کے تکلف ہوتی ہے، اور بعض حضرات دو راز کار تاویلات اختیار کرتے ہیں جو بعض اوقات تحریف کی حد تک پہنچ جاتی ہیں۔

ان چار مذاہب میں سے پہلے دو مذہب تو باطل ہیں، اور علمائے اہل حق میں سے کوئی ان کا قائل نہیں ہوا، البتہ اہل حق کے درمیان ”تفویض“ اور ”تاویل“ کا اختلاف جاری رہا۔ محدثین کا عام طور سے رجحان تفویض کی طرف ہے، اور متکلمین کا تاویل کی طرف۔ اور بعض محدثین نے دونوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ جس جگہ بے تکلف تاویل ممکن ہو وہاں تاویل اختیار کر لی جائے، اور جہاں بے تکلف تاویل ممکن نہ ہو، بلکہ اس کے لئے تکلف کرنا پڑے وہاں تفویض بہتر ہے۔

اور حضرت شیخ عبدالوہاب شحرانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور کتاب ”الایواقیت والحواہر“ میں (ص ۱۰۴ ج ۱ پر) لکھا ہے کہ ان دونوں مذہبوں میں سے تفویض اولیٰ ہے، اس لئے کہ ہم جو بھی تاویل کریں گے، خواہ وہ کتنی بے تکلف کیوں نہ ہو، وہ ہمارے ذہن کی اختراع ہوگی، اور اس میں غلطی کا بھی امکان ہے اور اس میں آرام کا اختلاف بھی ہو سکتا ہے، اس لئے

صفاتِ باری جیسے نازک مسئلے میں اپنی رائے کو نصوصِ پٹھونوں سے لازم آئے گا، اور تفویض میں یہ اندیشہ نہیں۔ البتہ شیخ شعرانی رحمۃ اللہ، شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کی تائید فرماتے ہیں کہ جس شخص سے یہ خطرہ ہو کہ اگر اس کے سامنے تاویل نہ کی گئی تو وہ کسی شک میں یا کسی بد اعتقادی میں مبتلا ہو جائے گا، اس کیلئے تاویل کا راستہ اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

یہ ہے اس مسئلے میں مذاہب کا خلاصہ۔

اس بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا موقف ہے | اب یہاں علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے موقف کو بھی سمجھ لینا ضروری ہے۔ یہ بات بہت مشہور ہو گئی

ہے کہ وہ (معاذ اللہ) تشبیہ کے قائل یا کم از کم اس کے قریب پہنچ گئے ہیں۔ اور یہ قصہ بھی مشہور ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ جامع دمشق کے منبر پر تقریر کرتے ہوئے حدیث باب کی شرح کی اور اس تشریح کے دوران خود منبر سے دو سیڑھیاں اتر کر کہا کہ ”یَنْزِلُ كُنُزِي هَذَا“ یعنی باری تعالیٰ کا نزول میرے اس نزول کی طرح ہوتا ہے۔

اگر یہ واقعہ ثابت ہو تو بلاشبہ یہ نہایت خطرناک بات ہے، اور اس سے لازم آتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ تشبیہ کے قائل ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ تحقیق سے اس واقعے کی نسبت علامہ ابن تیمیہ کی طرف ثابت نہیں ہوتی۔ دراصل واقعہ کسی مستند طریقے سے ثابت نہیں، بلکہ یہ سب سے پہلے ابن بطوطہ نے اپنے سفر نامے (صفحہ ۷۵ ج ۱) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ میں نے خود علامہ ابن تیمیہ کو جامع دمشق کے منبر پر تقریر کرتے ہوئے دیکھا، وہ تقریر کے دوران منبر سے دو سیڑھیاں نیچے اترے اور کہا کہ ”یَنْزِلُ كُنُزِي هَذَا“

لیکن محققین نے سفر نامہ ابن بطوطہ کی اس حکایت کو معتبر نہیں مانا، جس کی وجہ یہ ہے کہ اسی سفر نامے کے صفحہ ۵۰ ج ۱ پر تصریح ہے کہ ابن بطوطہ جمعرات ۹ رمضان ۷۲۶ھ کو دمشق پہنچا ہے، حالانکہ علامہ ابن تیمیہ شعبان ۷۲۶ھ کے اوائل ہی میں دمشق کے قلعے میں قید ہو چکے تھے، اور اسی قید کی حالت میں ۲۰ ذیقعدہ ۷۲۸ھ کو ان کی وفات ہو گئی۔ لہذا یہ بات تاریخی اعتبار سے ممکن نظر نہیں آتی کہ وہ رمضان ۷۲۶ھ میں جامع دمشق میں خطبہ دے رہے ہوں۔

ادھر سفر نامہ ابن بطوطہؒ خود ابن بطوطہؒ کا لکھا ہوا نہیں ہے، بلکہ اُسے ان کے شاگرد ابن جزی الکلبی نے مرتب کیا ہے۔ اور وہ ابن بطوطہؒ سے حالات زبانی سُن کر انہیں اپنے الفاظ میں قلمبند کرتے تھے، اس لئے اس میں غلطیوں کا کافی امکان ہے۔

جہاں تک اس سلسلے میں علامہ ابن تیمیہؒ کے صحیح موقف کا تعلق ہے، اس موضوع پر ان کی ایک مستقل کتاب ہے جو ”شرح حدیث النزول“ کے نام سے شائع ہو چکی ہے، اور اس میں علامہ ابن تیمیہؒ نے ”تشبیہ“ کی سختی کے ساتھ تردید فرمائی ہے۔ مثلاً ص ۵ پر لکھتے ہیں: و ليس نزوله كنزول اجسام بنى آدم من السطح الى الارض بحيث يبقى السقف فوقهم، بل الله منزله عن ذلك،

اس کتاب میں علامہ ابن تیمیہؒ کا دعویٰ یہ ہے کہ اُن کا مسلک اس باب میں بعینہ وہ ہے جو جمہور سلف اور محدثین کا ہے، لیکن ان کی پوری بحث کے مطالعے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ان کے مسلک میں اور جمہور محدثین کے مسلک میں بھی ایک باریک فرق ہے، اور وہ یہ کہ جمہور محدثین ”نزول“ کو ثابت مان کر اس کو متشابہ مانتے ہیں، اور اس کی تشریح سے مطلقاً توقف کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض تو یہ کہتے ہیں کہ ”نزول“ کے حقیقی معنیٰ مراد نہیں، اور جو معنیٰ مراد ہیں وہ ہمیں معلوم نہیں، اور بعض حضرات یہ کہنے سے بھی توقف فرماتے ہیں کہ یہاں حقیقی معنیٰ مراد ہیں یا مجازی معنیٰ؟ بلکہ ”نزول“ کی تفسیر سے مطلقاً توقف فرماتے ہیں۔

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کی پوری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حدیث میں ”نزول“ کے حقیقی معنیٰ ہی مراد ہیں، لیکن باری تعالیٰ کا ”نزول“ اجساد کے ”نزول“ کی طرح نہیں جس میں ایک مکان سے ہٹ کر دوسرے مکان میں شتمکن ہونا لازم ہوتا ہے، بلکہ باری تعالیٰ کا نزول حوادث کی اس صفت سے منزہ ہے، اور اس کی کیفیت ہمارے ادراک سے ماوراء ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کا کہنا یہ ہے کہ ”نزول“ بمنزلہ کلی مشکک ہے، لہذا اس کی کیفیات اور اس کے لوازم نازلین کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، چنانچہ جب اس کی نسبت حوادث کی طرف ہوگی تو اس کے لوازم کچھ اور ہوں گے، اور جب اس کی نسبت قدیم کی طرف ہوگی تو اس کے لوازم کچھ اور ہوں گے، لیکن دونوں صورتوں میں وہ ”نزول“ بمعناہ الحقیقی ہی ہوگا۔ چنانچہ حوادث کے نزول کو خلوت من مکان الی مکان لازم ہے، لیکن باری تعالیٰ کا نزول اس سے منزہ ہے۔ لیکن دونوں قسم کے ”نزول“ اپنے ”نزول“ ہونے

میں مشترک ہیں۔ جس طرح ”علم“، حوادث کی بھی صفت ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی بھی، اور دونوں کی حقیقت میں زبردست فرق کے باوجود لفظ ”علم“ کا اطلاق یا المعنی الحقیقی دونوں میں ماہم الاشتراک ہے، اسی طرح ”نزول“ کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔

لیکن ہوتا یہ ہے کہ چونکہ ہم مشاہدے سے صرف حوادث کے ”نزول“ کو پہچان سکتے ہیں، اور باری تعالیٰ کے ”نزول“ کا مشاہدہ ہماری قوتوں سے ماوراء ہے، اس لئے ہم ”نزول“ کا تصور بغیر ”خلو من مکان الی مکان“ کے نہیں کر سکتے، اور اللہ تعالیٰ کیلئے لفظ ”نزول“ بمعناہ الحقیقی کا اطلاق ہمیں مستبعد معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی مثال ایسی ہے جیسے جنت میں کھجور، پھلوں اور شہد وغیرہ ہونے کا ذکر قرآن کریم نے فرمایا ہے، حالانکہ یہ پھل دنیا کے پھلوں سے یکسر مختلف ہوں گے، کیونکہ وہ مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر میں داخل ہیں۔ لہذا دنیا کے پھلوں اور آخرت کے پھلوں میں حقیقت کے اعتبار سے بون بعید ہے، لیکن پھل (معناہ الحقیقی) ہونے میں یہ دونوں مشترک ہیں۔ اسی طرح حوادث کے ”نزول“ اور باری تعالیٰ کے ”نزول“ میں وہی فرق ہے جو حادثات اور قدیم کے درمیان ہونا چاہئے، اس کے باوجود باری تعالیٰ کے ”نزول“ پر لفظ ”نزول“ کا اطلاق مجازی نہیں، بلکہ حقیقی ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کے نظریے کا یہ مختصر خلاصہ ہے جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ ابن تیمیہ لفظ ”نزول“ کی تشریح سے توقف نہیں کرتے، بلکہ لفظ ”نزول“ کو حقیقی معنی پھول کر کے اس کی کیفیت سے توقف کرتے ہیں۔ جبکہ جمہور محدثین کے قول کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ لفظ ”نزول“ کی تشریح ہی سے توقف فرماتے ہیں، نہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے حقیقی معنی مراد ہیں، اور نہ یہ کہتے ہیں کہ مجازی معنی مراد ہیں۔ لہذا علامہ ابن تیمیہ کا یہ دعویٰ محل نظر ہے کہ ان کا مسلک بعینہ وہ ہے جو جمہور سلف کا ہے، بلکہ ان کے موقف میں اور جمہور محدثین کے موقف میں وہ باریک فرق پایا جاتا ہے جس کی تشریح اوپر کی گئی۔ البتہ یہ فرق (معاد اللہ) تشبیہ اور

۱۔ کافی روایۃ ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ تبارک وتعالیٰ اعدت لعبادی الصالحین مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۶۰) کتاب بدر الخلق، باب ما جار فی صفۃ الجنة وانہا مخلوقۃ ۱۲ مرتب عنی عنہ

تتزیہ کا فرق نہیں، بلکہ تتزیہ ہی کی تعبیر کا فرق ہے، لہذا اس مسئلے میں ان کو جمہور اہل سنت کے مختلف
 قرار دیکر نشانہ ملامت بنانا درست نہیں۔

البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کے مسائل میں سلامتی کا راستہ جمہور سلف ہی کا ہے
 جو ان الفاظ کی تشریح ہی سے توقف کرتے ہیں، کیونکہ تشریح کا آغاز ہوتے ہی انسان اس پر خسار
 وادی میں پہنچ جاتا ہے جہاں افراط و تفریط سے دامن بچانا مشکل ہو جاتا ہے۔ ابن خلدونؒ نے
 مقدمے میں بڑی اچھی بات لکھی ہے کہ صفات باری تعالیٰ کے مسائل عقل کے ادراک سے ماورا
 ہیں، اور جو شخص عقل کے ذریعے ان مسائل کو حل کرنا چاہے اس کی مثال اس احمق کی سی ہے
 جو سونے کے کانٹے سے پہاڑوں کو تولنا چاہتا ہو۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب
 هذا آخر ما اردنا ایس ادک فی شرح هذه الابواب، و
 سنبدأ فی شرح ابواب الوتر، واللہ الموفق والمعين ط



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الوتر

(عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْوُتْرَ لَيْسَ بِحَتْمٍ

عن عليؑ قال الوتر ليس بحتم كصلواتكم المكتوبة ولكن سن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ان الله وتر يحب الوتر فاوتروا يا اهل القرآن ، صلوة الوتر کے بارے میں یہ اختلاف معروف ہے کہ وہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک واجب نہیں

لہ علم ان بحث الوتر بحث طویل والاختلاف فی صلاة الوتر من وجہ کثیرہ وہی الاختلاف :-

- (۱) فی وجوبہ (۲) فی عدده (۳) فی اشتراط النیۃ فیہ (۴) واختصاصہ بالترارۃ
- (۵) واشتراط شفع قبلہ (۶) فی آخر وقتہ (۷) فی صلواتہ فی السفر علی الدلۃ (۸) فی قضاءہ (۹) والقنوت فیہ
- (۱۰) ومحل القنوت (۱۱) وما یقال فیہ (۱۲) فی فصلہ ووصلہ (۱۳) وهل تسن رکعتان بعدہ
- (۱۴) وفي صلاتہ من قعود (۱۵) وفي اول وقتہ (۱۶) وهل هو الا فضل او الرواتب او خصوص رکعتی الفجر ؟
- (۱۷) وهل المشلات الموصولة منه تشهد افضل او تشهدین ؟

فہذہ سبعة عشر وجہاً فی الخلاف ، السبعة منها الاول حکاہ الحافظ ابن حجر عن ابن التین والتسعة بعدہ من زیادۃ ، والسابع عشر من زیادۃ الرام (ای شیخ البنوری رحمہ اللہ تعالیٰ) استفادہ من "شرح المہذب" وباللہ التوفیق ۔ (معارف السنن (ج ۴ ص ۱۶۶) ۱۲ رشید اشرف وفقتہ اللہ

محض سنت ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ اس کو واجب قرار دیتے ہیں۔

دلائل احناف

۱۔ ابو داؤد میں معروف روایت ہے عن عبد اللہ بن بیداء عن ابیہ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا، الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا، الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کے راوی ابو المنیب عبید اللہ بن عبد اللہ العتکی ضعیف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انہیں امام بخاریؒ وغیرہ نے اگرچہ ضعیف قرار دیا ہے لیکن امام ابن معینؒ انہیں ثقہ کہتے ہیں۔ امام ابو حاتمؒ نے ان کو صالح الحدیث قرار دیا ہے اور امام بخاریؒ پر تنقید کی ہے کہ انہوں نے ان کو ضعفاء میں کیسے شمار کر لیا۔ اور امام ابن عدیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں، ہو عندی لا بأس بہ۔ بہر حال جارحین کے مقابلہ میں ان کی توثیق کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہے لہذا حدیث قابل استدلال ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث کے صحیح یا کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہے، اور امام حاکمؒ نے بھی اس کو صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ”الوتر حق“ کہنے سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حق

۱۔ صاحبین کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ صاحب ہدایہ ان حضرات کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں ”وت ال سنة لظہور آثار السنن فیہ حیث لا یکفر جاحدا ولا یؤذن لہ“ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۳۴) باب صلاة الوتر ۱۲

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فین لم یوتر ۱۲

۳۔ تکلم فیہ النساء ابن حبان والعقیلی، وثقہ آخرون، انظر نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۱۲) باب صلاة الوتر،

وآثار السنن (ص ۱۵۴) باب ما استدلل بہ علی وجوب صلاة الوتر، واعلام السنن (ج ۶ ص ۱) ابواب الوتر،

باب وجوب الوتر وبيان وقته ۱۲ مرتب عنی عنہ

۴۔ چنانچہ علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ اعلام السنن (ج ۶ ص ۱) باب وجوب الوتر وبيان وقته، کے تحت حضرت

بریدہ کا اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”رواہ الحاکم فی المستدرک وصحہ“ وقال ابو المنیب

العتکی مروزی ثقہ یصح حدیثہ ولم یخرجاہ ۱۲ مرتب عنی عنہ

کے معنی ثابت کے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ حق ”واجب“ کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے اور یہاں وہی معنی مراد ہیں، چنانچہ حضرت ابوالیوب کی روایت مرفوعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں؛
”الوتر حق واجب علی کل مسلم“

۲۔ حنفیہ کی دوسری دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نام عن وترہ او نسیہ فلیصلہ اذا صبح او ذکرہ“ اس میں نماز وتر کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور قضا کا حکم واجبات میں ہوتا ہے نہ کہ سنن میں۔

۳۔ پچھلے باب میں حضرت خارجہ بن حذافہؓ کی حدیث گزری ہے وہ فرماتے ہیں؛ ”خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله امدكم بصلوة هي خير لكم من حمص النعم الوتر جعله الله لكم فيما بين صلاة العشاء الى ان يطلع الفجر“ اس میں لفظ ”أمد“ اضافہ کرنے اور مدد پہنچانے کے معنی میں ہے اور اس کی نسبت اللہ کی طرف کی گئی ہے اگر یہ محض سنت ہوتا تو اس کی نسبت اللہ تبارک و تعالیٰ کے بجائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جاتی کہ ”ما فی قولہ علیہ السلام“ ”کتب اللہ علیکم صیامہ“ (ای شہر رمضان) و سنت لکم قیامہ“ لہذا ”ان اللہ امدکم“ میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافہ کی نسبت وجوب وتر پر دلالت کرتی ہے۔

۴۔ حضرت علیؓ کی حدیث باب میں ”فاوتروا یا اهل القرآن“ فرمایا گیا ہے، یہ صیغہ امر ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

۱۔ آخر جہ احمد ابن حبان و اصحاب السنن الا الترمذی، کذا قال الحافظ فی الدراۃ فی تخریج احادیث الہدایت (تلمیح نصب الراۃ) الجز الاول (ص ۱۹۰) باب صلوۃ الوتر، و آخر جہ ابوداؤد الطیالسی ایضاً موقوفاً فی الجز الثانی من مسندہ (ص ۸۱) و فیہ ”الوتر حق او واجب“ ۱۳ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سنن داؤقطنی (ج ۲ ص ۲۲) کتاب الوتر، ”من نام عن وترہ او نسیہ“ ۱۲

۳۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۸۵) باب ما جاز فی فضل الوتر ۱۳

۴۔ سنن ابن ماجہ (ص ۹۴) باب ما جاز فی قیام شہر رمضان ۱۲

۵۔ قولہ ”فاوتروا یا اهل القرآن“ بعض حضرات کے نزدیک اہل قرآن سے مراد مومنین ہیں۔ اور یہ جملہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ تمام مومنین پر وتر واجب ہے،

۵۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر پر ”مواظبت من غیر ترک“ فرمائی ہے اور اس کے تارک پر نکیر کرتے ہوئے فرمایا ”من لم یوتر فليس متاً مرتب“

دلائل مبہور

۱۔ پہلا استدلال حضرت علیؑ کے اس ارشاد سے ہے جو باب میں مذکور ہے کہ ”الوتر ليس بحتم كصلواتكم المكتوبة ولكن سنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم“
حقیقہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ وجوب کی نہیں بلکہ فرضیت کی نفی ہے جیسا کہ ”کصلواتکم المكتوبة“ کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں چنانچہ ہم بھی صلوٰت خمسہ کی طرح اس کی فرضیت کے قائل نہیں اور اس کے منکر کو کافر نہیں کہتے۔

”اذا صل الامر للوجوب“ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اگر اہل قرآن سے حفاظ القرآن اور مہرۃ القرآن مراد لئے جائیں تو ماننا پڑے گا کہ وتر صرف انہی پر واجب ہیں عام مومنین پر نہیں۔ لیکن حضرت کشمیریؒ وغیرہم کا رجحان اس طرف ہے کہ اہل قرآن سے حفاظ قرآن مراد ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کی ایک روایت مرفوعہ سے اس کی تائید ہوتی ہے ”ان الله وتر يحب الوتر فاوتروا يا اهل القرآن“ فقال اعرابي ما يقول النبي صلى الله عليه وسلم قال ليت لك ولا احد من اصحابك“ رواه ابن نصر من طريق ابی عبیدۃ عن عبد الله كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۱۸۰) واخرجه ابو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۰۰ و ۲۰۱، باب استحباب الوتر) وعبد الرزاق في مصنفه (ج ۳ ص ۴) رقم ۴۵۷۱، باب وجوب الوتر، هل شئ من التطوع واجب، والبيهقي في سننه الكبرى (ج ۲ ص ۴۶۸)، باب ذكر البيان ان لا فرض في اليوم والليل من الصلوات اكثر من خمس وان الوتر تطوع اور بیہقی (ج ۲ ص ۴۶۸) ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لست من اهلہ“ جس سے معلوم ہوا کہ اہل قرآن سے مراد حفاظ ہیں فعلیٰ ہذا کیون المراد بالوتر صلوٰۃ اللیل مع الوتر فتمت صلوٰۃ اللیل بالوتر اعتباراً للتمامۃ، وعلى هذا تخصیص الامر بالحفاظ لما اهتمتجا في جنوبهم عن المضاجع برتہ من اللیل فان الحافظ يقوم اللیل الا قليلاً نصفه او ينقص منه قليلاً او يزيد عليه ويرتل القرآن ترتیلاً بخلاف غیر الحافظ فانہ لا یقرأ الا شئاً قليلاً۔ اس تفصیل کی روشنی میں ”فاوتروا یا اہل القرآن“ کے جملہ سے مسلک احناف پر استدلال مشکل ہوگا واللہ اعلم۔ ہذا کلمہ ملخص مافی الکوکب الدرری وحاشیہ (ج ۱ ص ۱۸۹) ومعارف السنن (ج ۲ ص ۱۸۹)۔

بعض الزیادات والتغیر من ”المرتب“ وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المہترۃ ۱۲

سنن ابی داود (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فین لم یوتر ۱۲

۲۔ ان حضرات کا دوسرا استدلال ان روایات سے ہے جن میں نمازوں کی تعداد پانچ بیان کی گئی ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر وتر واجب ہوتے تو نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو وتر توابع عشر میں ہے لہذا اس کو مستقلاً شمار نہیں کیا گیا دوسرے پانچ کا عدد فرض نمازوں کے لئے ہی اور وتر فرض نہیں بلکہ واجب ہی۔

۳۔ ائمہ ثلاثہ کا تیسرا استدلال حضرت عبادہ بن صامت کے اثر سے ہے کہ ان سے ذکر کیا گیا کہ فلا شخص وتر کو واجب کہتا ہے تو انہوں نے اس کی تغلیط کرتے ہوئے فرمایا: ”کذب“ اخراجہ ابو داؤدؒ۔

اس کا جواب بھی یہی ہے کہ انہوں نے فرضیت کی نفی فرمائی ہے نہ کہ وجوب کی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف عملاً لفظی جیسا ہی اور اس کا منشا یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت اور فرض کے درمیان مامور بہ کوئی اور مرتبہ نہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان واجب کا مرتبہ گھٹے چنانچہ ائمہ ثلاثہ بھی ترکواکد السنن مانتے ہیں اور حنفیہ بھی اس کی فرضیت کے قائل نہیں چنانچہ وہ اس کا انکار کرنے والے کی تکفیر کے قائل نہیں گویا اس بات پر دونوں متفق ہیں کہ وتر کا مرتبہ عام سنن مؤکدہ سے اوپر اور فرض سے نیچے ہے، پھر چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان کوئی متوسط درجہ نہیں تھا اس لئے انہوں نے اس کے لئے لفظ سنت استعمال کیا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ درمیان میں واجب کا درجہ موجود ہے اس لئے انہوں نے اسے واجب قرار دیا۔ لہذا دونوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

۱۔ کھدیث انس مشلاً قال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله! كم افترض الله عز وجل على عباده من الصلاة؟ قال افترض الله على عباده صلوات خمس، قال يا رسول الله! بل قبلهن او بعدهن شيئاً؟ قال افترض الله على عباده صلوات خمس فحلف الرجل لا يزيد عليه شيئاً ولا ينقص منه شيئاً، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان صدق نبي من النبی، سنن نسائي، باب كم فرضت في اليوم والليله؟ ۱۲

۲۔ وذكرني البزار وغيره ان يوسف بن خالد السمتي من اعيان فقهاء البصرة (شيخ الشافعي) سأل ابا حنيفة عن الوتر فقال (اجاب) انه واجب، فقال له، كفرت يا ابا حنيفة، قلنا منه انه يقول فرليفه - فقتال ابو حنيفة اي هو لني الكفارك اياي وانا اعرف الفرق بين الفرض والواجب كفرق ما بين السماء والارض، ثم بين له الفرق بينهما فاعتذرا اليه وجلس عنده للتعليم اه كذا في معارف السنن (ج ۴ ص ۱۷۲) باب ما جاء في فضل الوتر ۱۲ رشيد اشرف عفا الله عنه

البتہ بعض جزوی مسائل میں اس اختلاف کا اثر ظاہر ہوتا ہے، مثلاً وتر علی الراحلہ کا مسئلہ جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے مستقل باب کے تحت آئے گی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوُتْرِ بِسَبْعٍ

یہاں سے امام ترمذیؒ نے متعدد ابواب تعداد رکعات وتر کے بیان کے لئے قائم فرمائے ہیں۔ تفصیل میں جانے سے پہلے واضح ہے کہ احادیث میں لفظ ”ایتار“ دو معنی کے لئے استعمال ہوا ہے۔ ایک صرف ”وتر“ کے لئے اور دوسرے پوری ”صلوۃ اللیل“ کے لئے۔

روایات ایتار اور ان میں تطبیق

پھر واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عدد وتر کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں اور ایک لکعت سے لیکر سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آیا ہے۔

۱۔ ایک سے لیکر تیرہ تک کی روایات کیلئے دیکھئے مسنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۵۱) کتاب قیام اللیل و تطوع النہار، باب کیف الوتر لواحده و باب کیف الوتر بثلاث و باب کیف الوتر بخمس و باب کیف الوتر بسبع و باب کیف الوتر بتسع و باب کیف الوتر باحدى عشرة رکعة و باب کیف الوتر بثلاث عشرة رکعة۔

احقر مرتب کو ”ایتار بخمس عشرة رکعة“ یا ”ایتار بسبع عشرة رکعة“ کی روایات تلاش بسیار کے باوجود نہ مل سکیں۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۱۴، باب صلوۃ التطوع) میں امام رافعیؒ کے قول ”لم یقل زیادة علی ثلاث عشرة (رقم ۵۱۴) کے تحت لکھتے ہیں: ”کانه اخذ من رواية ابی داؤد الماضیة عن عائشةؓ“ ولا باکثر من ثلاث عشرة“ وفيه نظر ففي حواشی المنذری قبیل اکثر ما روى فی صلوۃ اللیل سبع عشرة وہی عدد رکعات الیوم واللیلہ وروی ابن حبان وابن المنذر والحاکم من طریق عراق عن ابی ہریرۃ مرفوعاً ”وتر وایتار بخمس او بسبع او بتسع او باحدى عشرة او باکثر من ذالک انتہی۔ حافظ کے اس کلام سے ثابت ہوا کہ ایتار کے بارے میں سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آیا ہے واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف کان اللہ وہدہ۔

علامہ عثمانی نے فتح الملہم میں ان روایات کے درمیان بہترین طریقہ پر تطبیق دی ہے ، وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول یہ تھا کہ آپ صلوٰۃ اللیل کا افتتاح رکعتین خفیفین سے فرماتے تھے (جو تہجد کے مبادی میں سے ہوتی تھیں) اس کے بعد آٹھ طویل رکعتیں ادا فرماتے تھے (آپ کی اصل صلوٰۃ تہجد ہی رکعتیں ہوتی تھیں) پھر تین رکعتیں وتر کی پڑھتے تھے پھر دو رکعت نفل بھی کر ادا فرماتے تھے (جو وتر کی توابع میں سے ہوتی تھیں) اس کے بعد طلوع فجر کے ساتھ دو رکعتیں سنت فجر اس طرح کل سترہ رکعتیں ہو جاتی ہیں، حضرات صحابہؓ نے جس وقت ان تمام رکعتوں کو بیان کرنا چاہا تو انہوں نے یہ کہہ دیا کہ ”اوتسبعم عشرۃ رکعة“ پھر بعض اوقات بعض حضرات نے سنن فجر کو خارج کر دیا کیونکہ وہ درحقیقت صلوٰۃ اللیل نہ تھی اس لئے انہوں نے کہا ”اوتسبعم عشرۃ رکعة“ پھر بعض حضرات نے شروع کی رکعتین خفیفین کو اور وتر کے بعد کی نفلوں کو ساقط کر کے

۱۔ (ج ۲ ص ۲۸۸) فی شرح باب صلوٰۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
 ۲۔ کما فی روایۃ عائشہ رضی اللہ عنہا فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الوتر ، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتتح صلوٰۃ برکتین خفیفین ثم صلی ثمان رکعات ثم اوتر ۱۲ مرتب
 ۳۔ پچھلے حاشیہ میں حوالہ ذکر کر دیا گیا اور آگے بھی آ رہا ہے ۱۲ مرتب

۴۔ کما فی روایۃ عائشہ رضی اللہ عنہا یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن
 ۵۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوٰۃ اللیل الخ ۱۲

۶۔ کما فی روایۃ عائشہ رضی اللہ عنہا کان یصلی ثلاث عشرۃ رکعة تسع رکعات قائماً یوتر فیہا و رکعتین جالساً فاذا اراد ان یرکع قام ف رکع وسجد ویفعل ذالک بعد الوتر فاذا سمع النداء اصبح قام ف رکع رکعتین خفیفین ، نسائی (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب قیام اللیل و تطوع النہار ، باب اباحۃ الصلوٰۃ بین الوتر و بین رکعتی الفجر ۱۲
 رشید اشرف کان اللہ وہولہ

۷۔ حوالہ پچھلے حاشیہ میں گزر گیا ۱۲ مرتب

۸۔ کما فی حواشی المنذری ، دیکھئے التلخیص الجبر ، (ج ۲ ص ۱۱۴) رقم ۵۱۴ باب صلوٰۃ التطوع
 ۱۲ مرتب عفی عنہ

۹۔ یہ روایت نہ مل سکی کما سبق ۱۲ م

سنن فخر کو شمار کرتے ہوئے ”وتر ثلاث عشرة رکعة“ کہہ دیا۔ اور بعض حضرات نے شروع کی رکعتیں خفیفین اور وتر کی بعد کی نفلوں کو ساقط کرنے کے ساتھ ساتھ فجر کی سنتوں کو بھی خارج کر دیا تو انہوں نے ”احدی عشرة رکعة“ کہہ دیا۔ پھر آخر عمر میں جب آپ کا جسم مبارک بھاری ہو گیا تو آپ نے بعض اوقات تہجد کی چھ رکعتیں پڑھیں اور وتر کی تین رکعتیں ان کے ساتھ مل کر کل نو رکعات ہو گئیں، بعض حضرات نے اس زمانہ کا عمل روایت کر دیا اور کہا ”وتر تسع“ پھر بعض اوقات آپ نے مزید کمی کی اور تہجد کی صرف چار رکعات پڑھیں اس زمانے

۱۔ کمافی روایۃ ام سلمہؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”یوتر بثلاث عشرة رکعة فلما کبر وضعف وتر تسع (نسائی ج ۱ ص ۲۵۱، باب الوتر بثلاث عشرة رکعة) اور ”ایتر بثلاث عشرة رکعة“ سے متعلقہ توجیہ مذکورہ فی المتن کی تائید صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۵، باب صلوة اللیل الخ) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے و فرماتی ہیں: ”کانت صلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدة (ای رکعة مضمومة الی شفعتها فان صلوة اللیل کلها انما ہی منی مشی و الموتر فی الحقیقة لیس الا رکعة الاخرة من الثلاث) ویرکع رکعتی الفجر فتک ثلاث عشرة رکعة ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المبارکۃ ۲ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۹، باب الوتر، نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ما کان رای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرة رکعة یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی ثلثاً الخ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۲، باب صلوة اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ و لوالدہ)۔

۳۔ ”وتر تسع“ جیسا کہ پیچھے حاشیہ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت گذری ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلاث عشرة رکعة فلما کبر وضعف“، نسائی (ج ۱ ص ۲۵۱) باب الوتر بثلاث عشرة رکعة۔ ”وتر تسع“ متعلقہ توجیہ پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت دال ہے جو صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلاة النبی صلی اللہ علیہ و دعائہ باللیل کے تحت مروی ہے ”انہ رقد عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاستیقظ (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فتسوک و توضأ و یقول ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لآیات لا ولی الا للہ اب۔ فقرا ہولاً لآیات حتی ختم السورة ثم قام فصلى رکعتین فاطال فیہما القيام و الركوع و السجود ثم انصرف فنام حتی نفع ثم فعل ذالک ثلاث مرات ست رکعات کل ذالک یتاک ویتوضأ و یقرأ ہولاً لآیات ثم وتر بثلاث الخ رشید اشرف رزقہ اللہ علماً نافعاً

کا عمل ” اوتر سبع “ کے الفاظ سے بیان کیا گیا۔

ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں کہ روایات میں ایتار صرف صلوٰۃ الوتر کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے اور پوری صلوٰۃ اللیل کے معنی میں بھی۔ اس کے بعد واضح ہے کہ معجوت عنہا تمام روایات (مذکورہ بالا) میں ایتار سے مراد پوری صلوٰۃ اللیل ہے، البتہ جن روایات میں ” اوتر خمس “ آیا ہے ان میں ایتار سے صرف صلوٰۃ الوتر مراد ہے اور اس میں بعد کی دو نفلوں کو بھی وتر کا تابع بنا کر اس کے ساتھ شامل کر دیا گیا اور ” اوتر ثلاث “ کی روایت اپنی حقیقت پر محمول ہے جبکہ ” اوتر بواحدة “ کا مطلب یہ ہے کہ آپ نماز تہجد دو دو رکعتیں کر کے پڑھتے رہتے تھے اور جب وتر کا وقت آتا تو آپ دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت مزید شامل کر لیتے تھے، نہ یہ کہ تنہا ایک رکعت پڑھتے تھے، اس طرح تمام روایات میں بہترین تطبیق ہو جاتی ہے۔

بحث فی ان الوتر ثلاث رکعات

وتر کی تعداد رکعات کے بارے میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر ایک سے لیکر

۱۰ مک فی روایۃ عائشہؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بتسع رکعات ثم یصلی رکعتین وہو جالس فلما ضعف ” اوتر بسبع رکعات “ الخ نسائی (ج ۱ ص ۲۵۰) باب کیف الوتر تسع۔ ” اوتر سبع “ سے متعلقہ توجیہ پر حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت دال ہے ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن (قال النبیوی) رواہ احمد باسناد یعتبر بہ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات ۱۲ مرتب عفی عنہ ۱۰ صرف امام شافعیؒ نے رکعت واحدہ سے وتر کے جواز پر زور دیا ہے جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک وتر برکعتہ جائز تو ہے لیکن انتہائی مرجوح ہے بلکہ مؤطاً امام مالکؒ کی عبارت سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ وتر برکعتہ انکے نزدیک درست ہی نہیں چنانچہ مؤطاً (ص ۱۱۰) باب الامر بالوتر میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں مروی ہے ” کان یوتر بعد العتمۃ بواحدة “ اس کے بعد امام مالکؒ کا قول مذکور ہے ” ولیس علی ہذا العمل عندنا وکن ادنی الوتر ثلاث “ جہاں تک امام احمد بن حنبلؒ کا تعلق ہے ان کی ایک روایت اگرچہ شافعیہ کے مطابق ہے لیکن علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۰) میں نقل کیا ہے کہ انکی ایک روایت حنفیہ کے مطابق ہے فلم یبق فی الامۃ الاربعۃ الا الشافعیؒ فی الحزم علی الایتار برکعتہ۔ رشید اشرف سیفی کان اللہ لہ وہولہ۔

حدیث مروی ہے ” قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر بسبع اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکفرون وقل هو اللہ احد فی رکعة رکعة“

۴ — ”باب ماجاء فیما یقرأ فی الوتر“ ہی کے تحت حدیث مروی ہے ”عن عبد العزیز ابن جریج قال سألت عائشة رضی اللہ عنہا شیء کان یوتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ قالت کان یقرأ فی الاولى بسبع اسم ربک الاعلیٰ و فی الثانية بقل یا ایہا الکافرون و فی الثالثة بقل هو اللہ احد و المعوذتین۔

۵ — سنن ابی داؤد میں عبد اللہ بن ابی قیس سے مروی ہے ”قال قلت لعائشةؓ بکم کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر؟ قالت کان یوتر باربع وثلاث وست و ثلاث وثمان و ثلاث و عشر و ثلاث و لم یکن یوتر بانقص من سبع ولا بالکثر من ثلاث عشرة“ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رکعات تہجد کی تعداد تو بدلتی رہتی تھی لیکن وتر کی رکعات کی تعداد میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی تھی بلکہ ان کی تعداد ہمیشہ تین ہی ہوتی تھی۔ یہ تمام احادیث وتر کی تین رکعات پر صریح ہیں پھر جہاں تک ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا

۱ (ج ۱ ص ۸۶) ۱۲ م ۲ (ج ۱ ص ۱۹۲) باب فی صلاة اللیل ۱۲ م ۳ تین رکعات وتر کی ایک دلیل ”بیوتت ابن عباس فی بیت خالته“ کا واقعہ بھی ہے جو پیچھے حاشیہ میں بھی گزر چکا ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاة اللیل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”قام فصلی رکعتین فاطال فیہما القيام و الركوع و السجود ثم انصرف فنام حتی نفخ ثم فعل ذالک ثلاث مرات ست رکعات کل ذالک یستاک و یتوضأ و یقرأ ہولاء الآیات ثم اوتر بثلاث“ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم و دعاء باللیل نیز ایک روایت (جو پیچھے بھی گزر چکی ہے اور) جو عن الحسن عن سعد بن ہشام عن عائشةؓ کے طریق سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن۔ رواہ احمد باسناد یعتبر بہ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات۔

مذکورہ دونوں روایات جہاں وتر کی تین رکعات پر دلالت ہیں وہیں اس بات کی بھی دلیل ہیں کہ وتر کی تینوں رکعات ایک سلام کے ساتھ ہیں نہ کہ دو سلاموں کے ساتھ۔ ان کے علاوہ بھی اور بہت سی روایات حنفیہ کی دلیل ہیں جنہیں طوالت کے خوف سے ترک کیا جاتا ہے۔ ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ و جعل عقباہ خیراً من دنیاہ۔

تعلق ہے ان کا جواب یہ ہے کہ روایات میں ”ایتار بس کعۃ“ سے لیکر ”ایتار بثلاث عشرۃ رکعۃ“، ”بلکہ ایتار بسبع عشرۃ رکعۃ“، ”کما مر“۔ م) تک ثابت ہے۔ لہذا جن روایات میں ”ایتار بتسع“ یا ”ایتار باحدى عشرۃ“ یا ”ایتار بثلاث عشرۃ رکعۃ“ وارد ہوا ہے ان سب میں ائمہ ثلاثہ یہ تاویل کرنے پر مجبور ہیں کہ یہاں ایتار سے مراد پوری صلاۃ اللیل ہے جس میں تین رکعات وتر کی ہیں اور باقی تہجد کی چنانچہ امام ترمذیؒ نے امام اسحاق بن راہویہؒ کا قول نقل کیا ہے ”معنی ما روى“ ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يوتر بثلاث عشرۃ“ قال (راى اسحاق) انما معناه انه كان يصلى من اللیل ثلاث عشرۃ رکعۃ مع الوتر فتسبت صلاۃ اللیل الى الوتر۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ جو توجیہ ائمہ ثلاثہ نے تیرہ، گیارہ اور نو رکعات والی احادیث میں کی ہو وہی توجیہ ہم سات والی حدیث میں بھی کرتے ہیں یعنی ان سات میں سے چار رکعات تہجد کی تھیں اور تین رکعات وتر کی کما یلتا فی ما سبق۔

البتہ حنفیہ کی اس توجیہ پر حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے اشکال پیدا ہو جاتا ہے جو ترمذیؒ میں مروی ہے ”قالت كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم من اللیل ثلاث عشرۃ رکعۃ یوتر من ذلك بخمس لا یجلس فی شیء منهن الا فی آخرهن“ اس سے پانچ رکعتیں ایک سلام بلکہ ایک قعدہ کے ساتھ معلوم ہوتی ہیں۔

اس کا جواب ہے کہ دراصل ان میں تین رکعات وتر کے ساتھ دو رکعتیں نفل کی شامل ہیں اور ”لا یجلس“ سے جلوس طویل کی نفی ہے جو دعاء و ذکر کیلئے ہونفس قعدہ کی نہیں چنانچہ معمول یہی ہے کہ دعاء وتر کے بعد نہیں کی جاتی بلکہ نفلوں کے بعد کی جاتی ہے۔ دوسرا جواب حضرت علامہ عثمانیؒ نے فتہ الملهم میں دیا ہے، وہ یہ کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ”ما كان يصلى شيئاً من هذه الصلوة جالساً الا الركعتين الاخيرتين“

۱۔ (ج ۱ ص ۸۶) باب ما جاء فی الوتر بخمس و اخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاۃ اللیل وعدد رکعات النبى صلى الله عليه وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب غفی عنہ

۲۔ لہذا اس میں ہماری مذکورہ بالا تاویل نہیں چل سکتی اس لئے کہ اس میں صلاۃ اللیل اور وتر بخمس رکعات کو صراحت کے ساتھ علیحدہ بیان کیا گیا ہے ۱۲ مرتب غفی عنہ

۳۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۸۷ و ۸۸) ۱۲ م ۴ (ج ۲ ص ۲۹۱) باب صلاۃ اللیل الخ۔

فانہ کان یصلیہما جالساً یہ توجیہ زیادہ بہتر ہے ۲

اس حدیث کی ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ یہاں جلوس سے مراد جلوس تسلیم ہے اور مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جلوس تو فرماتے تھے لیکن سلام صرف پانچویں رکعت میں پھیرتے تھے،

۱۔ علامہ عثمانیؒ کے کلام کی روشنی میں اس توجیہ کی مزید وضاحت یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد کی نفلیں اور بعض اوقات وتر سے قبل کی صلاۃ اللیل بیٹھ کر ادا فرماتے تھے اور قیام فی الصلوۃ کے بجائے قعود فی الصلوۃ کو اختیار فرماتے تھے چنانچہ رکعتین بعد الوتر کا ”جالساً“ پڑھنا نسائی (ج ۱ ص ۲۵۲، کتاب قیام اللیل و تطوع النہار، باب اباحۃ الصلوۃ بین الوتر و بین رکعتی الفجر) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ثابت ہے فرماتی ہیں ”کان یصلی ثلاث عشرة رکعة، تسع رکعات قائماً یوتر فیہا و رکعتین جالساً اذا اراد ان یرکع قام ف رکع وسجد و یفعل ذالک بعد الوتر الخ اور بعض اوقات صلاۃ اللیل کا ”جالساً“ پڑھنا حضرت عائشہؓ کی ایک اور روایت سے ثابت ہے جو صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۰، الباب تقصیر الصلاۃ باب اذا صلی قاعداً ثم صح او وجد خفۃ تم مابقی) لم تر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلاۃ اللیل قاعداً قط حتی اس فکان یقرأ قاعداً حتی اذا اراد ان یرکع قام الخ ان دونوں روایتوں کے مجموعہ سے معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد کی دو نفلیں اور بعض اوقات صلاۃ اللیل بھی جالساً ادا فرماتے تھے۔

اب یہ سمجھئے کہ ”خمس رکعات“ والی مباحث عنہا روایت میں حضرت عائشہؓ یہ بتلانا چاہتی ہیں کہ وہ قعود جس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بعض اوقات قیام کی جگہ اختیار فرماتے تھے پانچ رکعتوں (وتر کی تین اور نفل کی دو) میں سے صرف آخر کی رکعتوں میں ہوتا تھا یعنی وتر کے بعد کی نفلیں تو آپؐ جالساً ادا فرماتے تھے لیکن رکعات وتر قیام ہی کے ساتھ ادا فرماتے تھے ”لان الوتر لا یجوز القعود فیہ للقادر علی القیام“ گویا ”خمس رکعات“ کے قعودوں اور سلام کا انکسار مت و نہیں بلکہ اس کا اظہار پیش نظر ہے کہ رکعات وتر آپؐ ”قائمًا“ ہی ادا فرماتے تھے نہ کہ ”جالساً“ ۱۲ رشید اشرف سیفی

۲۔ البتہ امام شافعیؒ نے اپنی مسند (۳/۱۲۴) میں ایک روایت نقل کی ہے ”اخبرنا عبد المجید عن ابن جریج عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہؓ مرفوعاً کان یوتر بخمس رکعات لا یجلس ولا یسلم الا فی الآخرة منہن اھ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ اس کے رواۃ کے بارے میں لکھتے ہیں ”رجالہ رجال الجماعۃ الا ان البخاری لم یخرج لعبد المجید و ہوثقہ اخرجہ لمسلم و غیرہ علائسن (ج ۶ ص ۴۴) باب الایتار بثلاث موصولة و عدم الفصل بینہن بالسلام۔ اس حدیث کو اگر اس کے ظاہر محمول کیا جائے تو (باقی حاشیہ بر صفحہ ۲۱۸ سندہ)

لیکن اگر اس توجیہ کو اختیار کیا جائے تو اس کے مطابق یہ کہنا پڑے گا کہ وتر کی تین رکعتیں اور بعد کی دو نفلیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی جاسکتی ہیں حالانکہ یہ حنفیہ کا مسلک نہیں۔

صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے سعد بن ہشام کی روایت بھی حنفیہ کے مسلک اور ان کی توجیہ پر فٹ نہیں ہوتی وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا ”یا اُمّ المؤمنین انبئینی عن وتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت کنا نعدّ له سوآکھ وطھورہ فیبعثہ اللہ ماشاء ان یبعثہ من اللیل فیتسوک ویتوضأ ویصلی تسع رکعات لا یجلس فیہا الا فی الثامنة فیذکر اللہ ویحمدہ ویدعوہ ثم ینھض ولا یسلم ثم یقوم ویصلی التاسعة ثم یقعد فیذکر اللہ ویحمدہ ویدعوہ ثم یسلم تسلیمًا یُسمَعُنا۔ ثم یصلی رکعتین بعد ما یسلم وهو قاعد فتلك احدى عشرة رکعة یا بنی“

یہ حدیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے بہت مشکل ہے اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ آٹھ رکعات میں قعدہ صرف آٹھویں رکعت پر ہو نیز نماز تہجد اور وتر کے درمیان سلام کا فاصلہ نہ ہو۔

اس کا مطلب یہ ہو گا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پانچ رکعات میں سے صرف آخری رکعت میں جلوس فرماتے تھے اور اسی میں سلام پھیرتے تھے اور باقی رکعات میں سے کسی بھی رکعت میں نہ جلوس ہوتا تھا اور نہ سلام۔ اس معنی کے لحاظ سے مذکورہ بالا دونوں توجیہوں کی تردید ہو جائے گی اس لئے کہ پہلی توجیہ کا مدار اس بات پر تھا کہ ”لا یجلس“ سے مراد وتر کے بعد کے جلوس طویل کی نفی ہے نہ کہ نفس جلوس و سلام کی، اور دوسری توجیہ میں بھی جلوس و سلام کو ثابت مانتے ہوئے، حدیث کا مطلب یہ بیان کیا گیا تھا کہ ”جالسا“ وتر پڑھنے کی نفی مراد ہے لہذا مسند امام شافعیؒ کی روایت ”لا یجلس ولا یسلم الا فی الآخرة منہن“ سے دونوں کی تردید ہو جائے گی، البتہ مسند شافعیؒ کی مذکورہ روایت کے اگر یہ معنی لئے جائیں ”لا یجلس جلوس التسليم ولا یسلم الا فی الآخرة منہن“ تو اس سے متن میں آگے آنے والی تیسری توجیہ کی تائید ہوگی چنانچہ علامہ عثمانی (اعلام السنن ج ۶ ص ۴۴) میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ”وہی توجید تاویل نفی القعود بقعود فیہ التسليم اھ واللہ اعلم وعلماہم واحکم ۱۲ رشید اشرف تجا وز اللہ عن زللہ ومعائبہ۔“

حاشیہ صفحہ ۱۷۱ لہ (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب صلاة اللیل الخ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۰)

باب کیف الوتر یسبح ۱۲ مرتب عفی عنہ

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہد میں حنفیہ کی طرف سے یہ توجیہ ذکر کی ہو کہ دراصل ان گیارہ رکعتوں میں چھ رکعتیں ہی تہجد کی، تین رکعتیں وتر کی اور دو رکعتیں وتر کے بعد کی بیان کرنا مقصود ہیں اور ”لا یجلس فیہا الا فی الثامنة“ میں مطلق جلوس کی نفی نہیں ہے بلکہ ایسے جلوس کی نفی ہے جس کے بعد سلام نہ ہو اور مطلب یہ ہے کہ آٹھ رکعات سے پہلے پہلے آپ ہر جلوس پر سلام پھیرتے تھے البتہ آٹھویں رکعت پر آپ صرف جلوس فرماتے اور سلام کے بغیر نویں رکعت کے لئے کھڑے ہو جاتے جو وتر کی تیسری رکعت ہوتی پھر وتر ختم کر کے آپ دو رکعت نفل ادا فرماتے۔ اس توجیہ کے بعد یہ حدیث بھی حنفیہ کے مسلک پر منطبق ہو جاتی ہے اور اس توجیہ کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں ہو

۱۔ (ج ۲ ص ۳۰۳) باب صلوٰۃ اللیل الخ ۱۲ مرتب

۲۔ علامہ عینیؒ نے بھی اس روایت کی ایک تہجید کی ہر عمدہ ج ۷ ص ۸ قبل باب صلوٰۃ اللیل وہ یہ کہ سائل کا سوال صلوٰۃ وتر سے متعلق تھا نہ کہ صلوٰۃ اللیل سے، اس لئے حضرت عائشہ صدیقہؓ نے بھی مقصود کو پیش نظر رکھ کر اختصار سے کام لیا اور وتر کے جلوس و سلام کو تو ذکر کیا اور بقیہ رکعات کے جلسات و سلام کو نظر انداز کر دیا ورنہ ان کا مقصد صلوٰۃ اللیل کے جلسات و سلام کا انکار نہیں بلکہ اس کا بیان مقصود ہے کہ صلوٰۃ اللیل و وتر کے مجموعہ میں سے آٹھویں رکعت جو وتر کی دوسری رکعت ہوتی تھی اس میں آپ جلوس مع التسلیم نہ فرماتے تھے بلکہ اس کے ساتھ ایک رکعت ملا کر تین رکعات وتر پوری کر لیا کرتے تھے گویا دوسری بہت سی احادیث کی طرح اس حدیث میں بھی رکعتیں وتر پر سلام نہ پھیرنے کو بیان کیا جا رہا ہے چنانچہ دوسری روایت میں سعد بن ہشام ہی حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر“ (نسائی ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔

ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۰، باب فی صلوٰۃ اللیل) میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”کان یوتر بثمانی رکعات لا یجلس الا فی الثامنة ثم یقوم فیصلی رکعة اخرى لا یجلس الا فی الثامنة والتاسعة ولا یسلم الا فی التاسعة ثم یصلی رکعتین وہو جالس فتک احدى عشرة رکعة یا بنی“ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے بھی اس روایت اور اس جیسی دوسری روایات کے بارے میں ایک اچھی توجیہ کی ہے چنانچہ اس جیسی احادیث کا انہوں نے یہ مطلب بیان کیا ہے ”لا یقعد القعود الطویل ولا یسلم بالجہر والشہ حتی یقعد فی الثامنة فیطیل القعود ولا یسلم ثم یصلی التایقعة ثم یسلم تسلیم شریة ولا یلزم منه ترک السلام علی السادسة ولا ترک القعود علی کل رکعتین مک لا یخفی بل غایة ما لزم منه ترک القعود الطویل والسلام الشہ“

(حاشیہ صفحہ ۲۲۰)

کیونکہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بکثرت ایسی روایات منقول ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ آپ ہر دو رکعت

قبل الثامنة والتاسعة (اعلارسنن ج ۶ ص ۴۴) ، باب الايتار بثلاث موصولة الخ) جس کا حاصل یہ ہوا کہ اس جیسی روایات میں دوسری رکعت میں جلوس و سلام کی نفی نہیں بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آٹھ رکعت سے قبل قعدہ طویلہ نہیں فرماتے تھے اگرچہ قعدہ غیر طویلہ کے ساتھ سلام پھیر دیا کرتے تھے البتہ آٹھویں رکعت میں قعدہ طویلہ فرماتے اور سلام پھیرے بغیر کھڑے ہو جاتے پھر نویں رکعت پڑھ کر خوب زور سے اس قدر بلند آواز کے ساتھ سلام پھیرتے کہ اس سے قبل کی کسی رکعت پر اتنی شدت کے ساتھ سلام نہ پھیرا ہوتا۔

علامہ عثمانیؒ کی توجیہ کے پہلے جزر (کہ آپ آٹھویں رکعت سے پہلے قعدہ طویلہ نہیں فرماتے تھے) کی تائید روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۵۶) کے جملہ ”ووصلی تسع رکعات لا یجلس فی الا فی الثامنة فی ذکر اللہ و بحمدہ و یدعوہ ثم ینہض ولا یسلم“ سے ہوتی ہے اور دوسرے جزر (کہ لا یسلم سے سلام بالشدۃ کی نفی ہے نہ کہ نفس سلام کی) کی تائید ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۰، باب صلاة اللیل) کی ایک دوسری روایت (جو خود صاحب توجیہ نے بھی نقل کی ہے) کے جملہ ”و یسلم تسلیمة واحدة شریة یکاد یوقظ اهل البیت من شدة تسلیمة“ سے ہوتی ہے علامہ عثمانیؒ اپنی توجیہ کے بارے میں لکھتے ہیں ”ولوحملنا الروایات کلہا علی ظاہرہا لکان العمل بالقول (ای بہذا التوجیہ الذی ذکرنا) والاخذ به الزم و اقدم لاسیما والروایات الفعلیہ فی کیفیتہ صلاتہ صلی اللہ علیہ وسلم باللیل مختلفہ بآلاف لاسیما ما روتہ عائشہؓ فانہا کثیرۃ الاختلاف بحیث یصح الجمع بینہما کما لا یخفی علی من تأمل فیما ذکرنا و نتیجۃ الاحادیث بطرقہا والفاظہا“ (اعلارسنن ج ۶ ص ۴۵۳) ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ عنہ۔ مثلاً حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن“ رواہ احمد و اسناد یعتبر بہ آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات۔

نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ایک طویل حدیث مرفوعہ میں فرماتی ہیں ”وکان یقول (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فی کل رکعتین التحیۃ“ رواہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۹۴) باب ما یصح صفة الصلوة وما یفتتح بہ الخ نیز حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی مرفوعہ روایت میں ہے ”صلوة اللیل مثنی مثنی“ ترمذی (ج ۱ ص ۸۴) باب ما جاء ان صلوة اللیل مثنی مثنی — ان جیسی تمام روایات اس بات پر دال ہیں کہ حضرت عائشہ سے سہ ہشام کی ”لا یجلس فیہا الا فی الثامنة“ والی روایت اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے۔ واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم ۱۲ مرتب علی غنہ

پر بیٹھے اور سلام پھیرتے اور آخر میں تین رکعات بطور وتر ادا فرماتے تھے۔ واللہ اعلم

بحث فی ان الثلاث موصولة بسلام واحد

یہاں تک تین رکعات وتر کا مسئلہ صاف ہو گیا اب یہ مسئلہ رہ جاتا ہے کہ یہ تین رکعات ایک سلام کے ساتھ تھیں یا دو سلاموں کے ساتھ۔ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ تینوں رکعات ایک ہی سلام کے ساتھ تھیں جس کی دلیل یہ ہے کہ تثلیث وتر کی جو روایات اوپر ذکر کی گئی ہیں ان میں کہیں دو سلاموں کا ذکر نہیں۔ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنے کا ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوتی اور حضرات صحابہ کرامؓ اس کی تفصیل ضرور بیان فرماتے لہذا چونکہ روایات میں دو سلاموں کا ذکر نہیں اس لئے یہی کہا جائے گا کہ آپ یہ تین رکعتیں

لے روایات ایتار کے بارے میں حنفیہ کی توجیہ پر حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت سے بھی آشکار ہوتا ہے جو سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۹) باب ذکر الاختلاف علی الزہری فی حدیث ابی ایوب فی الوتر تحت باب کیف الوتر بثلاث میں مروی ہے ”عن ابی ایوب عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الوتر حق فمن شاء اوتر بسبع ومن شاء اوتر بخمس ومن شاء اوتر بثلاث ومن شاء اوتر بواحدة“ اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ وتر پڑھنے والے کو ایک سے لیکر سات رکعات تک وتر پڑھنے کا اختیار حاصل ہے اس حدیث میں ”وتر بواحدة“ میں یہ توجیہ نہیں چل سکتی کہ ماقبل کے شفع میں ایک رکعت ملا کر تین رکعات وتر مکمل کر لی جائیں اس لئے کہ حنفیہ کی توجیہ کی روشنی میں ”وتر بواحدة“ کا مطلب ہوگا ”وتر بثلاث“ حالانکہ ”وتر بثلاث“ کو اس حدیث میں مستقلاً ذکر کیا گیا ہو اور دونوں (وتر بواحدة اور وتر بثلاث) کا تقابل اس پر دال ہو کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا غیر ہے۔

امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الوتر میں اس کا جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث سے جو تخییر سمجھ میں آ رہی ہو امت محمدیہ کا اجماع اس کے خلاف ہے۔ ”فدل الاجماع علی نسخ ہذا“ اس اجماع کی تفصیل ہم انشاء اللہ آگے ذکر کریں گے ۱۲ رشید اشرف

لے البتہ مستدرک حاکمؒ میں حضرت عائشہ کی ایک روایت جو شبابہ بن سوار کے طریق سے مروی ہو، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیر کر ایک رکعت سے ایتار فرماتے تھے چنانچہ روایت کے الفاظ یہ ہیں ”کان یوتر بركة وکان یتکلم بین الرکعتین والركعة“ معارف ابن

معمول کے مطابق نماز معرب کی طرح ایک ہی سلام کے ساتھ ادا فرماتے

(ج ۴ ص ۲۶۴) فی شرح باب ماجاء فی الوتر علی الراحلة تحت عنوان ”خاتمة بحث الوتر“ — علامہ بنوریؒ نے اس روایت سے متعلق حضرت کشمیریؒ کا قول نقل کیا ہے ”ومن العجیب ان الشافعیہ لم یستدلوا بہ و الحدیث قوی و الحنفیہ لم یوجبوا الی جوابہ و ہو مشکل و قد مکثت نحو اربع عشرة سنة اتفکرفیہ ثم سنخ لی جواب شیخی دیکھی“

حضرت کشمیریؒ کا یہ جواب علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۰۳) میں باب ماجاء فی الوتر بخمس کی شرح کے تحت ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں تکلم سے مراد وتر اور سنت فجر کے درمیان کا تکلم ہی یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صلوة اللیل اور وتر سے فارغ ہو کر فجر کی سنن قبلہ کی ادائیگی سے پہلے تکلم کر لیا کرتے تھے، گویا اس حدیث میں ”کان یوتر برکعة“ ایک مستقل جملہ ہی جو اس بات کو بیان کر رہا ہے کہ آپ ایک رکعت سے ایثار کر لیا کرتے تھے یعنی دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت ملا کر وتر مکمل کر لیا کرتے تھے، دوسرا جملہ ”وکان یتکلم بین الرکتین والرکعة“ بھی ایک مستقل جملہ ہے جس میں رکعتین کا مصداق فجر کی سنن قبلہ ہیں اور ”رکعت“ کا مصداق دو رکعت ہیں جس سے وتر کو مکمل کیا گیا۔ مختصر یہ کہ رکعتین سے سنن فجر مراد ہیں نہ کہ وتر کی شروع کی دو رکعتیں، شائد یہی وجہ ہے کہ حدیث میں ”وکان یتکلم بین الرکتین والرکعة من الوتر“ نہیں فرمایا گیا۔ واللہ اعلم

بہر حال یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول نہیں اور اس کی توجیہ ضروری ہو ورنہ اگر اس کو اس کے ظاہر پر رکھا جائے تو دوسری بہت سی احادیث سے اس کا تعارض لازم آئے گا اس لئے کہ یہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس پر دلالت کرے گی کہ وتر کی شروع کی دو اور آخری رکعت کے درمیان فصل ہو گا جبکہ دوسری روایات بکثرت اس پر دال ہیں کہ دونوں کے درمیان کوئی فصل نہیں، مثلاً حفصہ عائشہؓ کی ایک روایت میں یہ جملہ ”ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن“ رواہ احمد باسناد یعتبر بہ (آثار السنن ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات۔ نیز حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔

مستدرک حاکم کی روایت کی ایک توجیہ یہ بھی ممکن ہے کہ اسے صلاة بتیرار (التي تكون علی رکعتی) کی ممانعت سے قبل پر محمول کر لیا جائے، کذا قال استاذنا العلّام الشیخ سبحان محمود ادام اللہ بقائہ حدیث بتیرار حافظ ابن عبد البرؒ نے ”التمہید“ میں ذکر کی ہے ”عن ابی سعید ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“

تھے البتہ صحابہ کرامؓ میں سے صرف حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ پڑھا کرتے تھے اور اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے تھے، لیکن تحقیق سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خود اس طرح نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہوگا چنانچہ یہ کہیں ثابت نہیں کہ انہوں نے عمل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا ہو یا آپؐ نے ان کو اس کی تلقین فرمائی ہو بلکہ وہ صحیح مسلم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے راوی ہیں ”الوتر رکعة من آخر الليل“ لہذا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے اس ارشاد کا مطلب یہ سمجھا کہ ایک رکعت منفرد پڑھی جائے گی اور چونکہ تین رکعات وتر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تھیں لہذا دونوں میں انہوں نے تطبیق اس طرح دی

علیہ وسلم ہی عن البتیر ان یصلی الرجل واحدة یوتر بہا“ انظر نصب الرایت (ج ۲ ص ۱۲۰) باب صلاة الوتر و (ج ۲ ص ۱۴۲) باب سجود السهو، حدیث بتیرار سے متعلقہ تحقیق انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔ بہر حال حضرت عائشہؓ کی روایت مستدرک کی دونوں توجیہیں ممکن ہیں، البتہ حضرت کشمیریؒ کی توجیہ علی سبیل الانکار ہے اور استاذ محترم کی توجیہ علی سبیل التسلیم ہے فتدبر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہؒ کہ چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر مثلاً۔ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوتر ثلاث کثلاث المغرب (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الاوسط و فیہ ابوجراؤد و فیہ کلام کثیر، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر، لیکن ابوجراؤد کے ضعف کے باوجود یہ حدیث قابل استدلال ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس حدیث کا مفہوم متعدد صحابہ کرامؓ سے موقوفاً مروی ہے مثلاً حضرت ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ۔ دیکھئے موطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر ۱۲ رشید اشرف کان اللہ لہ ۲ ”انہ کان یفصل بین شفعہ و وترہ بتسلیمۃ و اخبر ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذالک (قال النیموی) رواہ الطحاوی و فی اسنادہ مقال، آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعة۔ نیز حضرت ابن عمرؓ ہی کے بارے میں بخاری (ج ۱ ص ۱۳۵) ابواب الوتر، باب ماجاء فی الوتر (میں مروی ہے ”کان یسلم بین رکعتی الکرکعتین فی الوتر حتی یامر ببعض حاجتہ“

حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں بھی مروی ہے ”یوتر بواحدة بعد صلاة العشاء لا یرید علیہا حتی یقوم من جوف الليل (قال النیموی) رواہ البیہقی فی المعرفة و اسنادہ صحیح، آثار السنن (ص ۱۵۹) ۳ (ج ۱ ص ۲۵۷) باب صلاة الليل الخ و سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۷) باب کم الوتر ۱۳

اس کے برخلاف حنفیہ "الوتر رکعة من آخر الليل" کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ تہجد کے شفع کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت منفر دیا پڑھی جائے۔ حنفیہ کے بیان کردہ مطلب و توجیہ اور مسلک کی تائید مندرجہ ذیل دلائل سے ہوتی ہے۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "الوتر رکعة من آخر الليل" والی حدیث کے راوی ہیں اس کے باوجود وہ وتر کی تین رکعات کو ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل نہیں جس سے

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مؤطا امام مالکؒ (ص ۷۳، باب التشہد فی الصلوة) میں نافع کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ قعدۃ اولیٰ اور قعدۃ اخیرہ دونوں میں "السلام علی النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" فرماتے تھے چنانچہ نافع حضرت ابن عمرؓ کا وہ تشہد جس میں "السلام علی النبی الخ" کا بھی ذکر ہے نقل کر کے ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں "لیقول (ای یقرأ ابن عمرؓ) ہذا فی الرکعتین الاولیین ویدعو اذا قضی تشہدہ بما ہوالہ فاذا جلس فی آخر صلاتہ تشہد كذلك ایضاً" اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی دونوں روایتوں میں تعارض ہو جاتا ہے چنانچہ حضرت کشمیریؒ فرماتے ہیں "فاشکل الامر ولم یظہری وجہ التوفیق بینہما ولم اجد تفصیل مذہب ابن عمرؓ من خارج فکی یزول الاشکال"۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۱۱)

لیکن حضرت کشمیریؒ نے "الکشف" میں فرمایا "فکانہ رجع عنہ او عنہ فیہ تفصیل فیسلم فی التطوع بارادة الفصل لانی المکتوبہ مثلاً بقریۃ قولہ فی رواۃ المؤطا (ص ۷۳)، ثم یرد علی الامام واللہ اعلم (معارف السنن ج ۴ ص ۲۱۱) یعنی ممکن ہے کہ حضرت ابن عمرؓ شروع میں تشہد کے اندر سلام کے الفاظ کہتے ہوں اور بعد میں تشہد اول میں سلام کے الفاظ کہتا آپ نے چھوڑ دیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ تطوع میں فصل کے ارادہ سے کلمات سلام کا تکلم کرتے ہوں اور مکتوبہ میں رکعتین اولیین میں سلام تشہد سے فصل نہ کرتے ہوں چنانچہ اس کی تائید "ثم یرد الامام" کے الفاظ سے ہوتی ہے واللہ اعلم ۱۲

(ہذا البحث کلمہ ماخوذ من معارف السنن (ج ۴ ص ۲۱۰، ای، ۲۱۲) بالزیادات والتغیر من المرتب عفی عنہ)

۱۳۔ چنانچہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷) باب صلاة اللیل الخ) میں حضرت ابو مجلزؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں: سألت ابن عباس عن الوتر فقلت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول رکعة من آخر الليل الخ ۱۲ مرتباً

۱۴۔ چنانچہ وہ "یموت فی بیت خالۃ" والی روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاة اللیل کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ثم وتر بثلاث" صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انہوں نے ”الوتر رکعة من آخر الليل“ کا مطلب وہی سمجھا ہے جو حنفیہ نے بیان کیا۔

۲۔ حضرت عائشہؓ ”اعلم الناس بوتر رسول الله صلى الله عليه وسلم“ تھیں اور ان کی روایات میں تثلیث وتر کا ذکر مطلقاً آیا اور انہوں نے کہیں بھی دو سلاموں کا تذکرہ نہیں فرمایا۔
 ۳۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں یہ ثابت نہیں ہے کہ انہوں نے بذاتِ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کا یا صلاۃ الوتر کا مشاہدہ کیا ہو اس کے برخلاف حضرت عائشہؓ

باب صلاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعاء باللیل، اس روایت کا ظاہر یہی ہے کہ یہ تین رکعتیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی گئی تھیں اور حضرت ابن عباسؓ کی اس میں شرکت روایت میں مضمر ہے۔ نیز موطا امام محمد (ص ۱۴۶)، باب السلام فی الوتر میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”الوتر کصلوة المغرب“ جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ وتر کی تین رکعات کو مغرب کے تین رکعات کی طرح ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں۔ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

البتہ مستدرک حاکمؒ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”کان یوتر برکعة وکان یتکلم بین رکعتین والرکعة“ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۲)، خاتمة بحث الوتر، لیکن اس روایت کا جواب اور اس سے متعلقہ بحث ہم تفصیل سے پیچھے حاشیہ میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۳ البتہ مسند احمد کی ایک روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے بھی آپؐ کی صلاۃ الوتر کا مشاہدہ کیا تھا چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”کان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفصل بين الوتر والشفع بتسليمة وليمعناها“ (قال الغیومی)، رواہ احمد باسناد قوی۔ آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعة۔ لیکن اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ روایت فصل حضرت ابن عمرؓ کا تفرد ہے جبکہ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ نیز دوسرے جلیل القدر صحابہ کرامؓ ایک سلام کے ساتھ تین رکعات وتر کے قائل اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے ناقل ہیں لہذا ان کی روایات کو ترجیح ہوگی۔ نیز حدیث نبی عن البتیر جو متن میں آگے آ رہی ہے وہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے معارض ہے اور حدیث تبیر قولی ہے جبکہ روایت ابن عمرؓ فعلی ہے اور قولی روایت بالاتفاق فعلی پر مقدم ہوتی ہے، علاوہ ازیں روایت ابن عمرؓ بیح ہے اور تبیر محرم، اور جب بیح و محرم میں تعارض ہو جائے تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے لہذا ان تمام باتوں کی روشنی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہو سکتی، تفصیل کیلئے دیکھئے اعلا السنن (ج ۶ ص ۵۵۶) قبیل باب وجوب القنوت۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے متعلقہ کسی قدر مزید کلام ہم پیچھے بھی حاشیہ میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ رشید اشرف جعلہ اللہ خادم السنۃ

مسلسل اس کا مشاہدہ کرتی رہیں (چنانچہ کتب احادیث ان کی روایات سے بھری پڑی ہیں) نیز حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کا مشاہدہ کرنا ثابت ہے۔ لہذا ان حضرات کے مسلک میں روایات کو حضرت ابن عمرؓ کے مسلک و روایات کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوگی۔

۴ اگر "ایتار بسکعة واحدة" کا وہ مطلب نہ لیا جائے جو حنفیہ نے لیا ہے تو یہ روایات اس حدیث کے معارض ہوں گی جس میں مروی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن البتراء أن يصلي الرجل واحدة يوتسرها" اس حدیث کی سند پر اگرچہ کلام ہے لیکن یہ متعدد اسامید کے ساتھ مروی ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے لسان المیزان میں عثمان بن محمد کے ترجمہ کے تحت اس حدیث کی ایک سند ذکر کی ہے جس کے تمام رجال ثقات ہیں البتہ عثمان بن محمد

۱۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعاہ باللیل ۱۲ مرتب
۲۔ أخرجه ابن عبد البر في كتاب التمهيد انظر نصب الراية (ج ۲ ص ۱۲۰)، باب صلوة الوتر، و (ج ۲ ص ۱۴۲)
باب سجود السهو ۱۲ مرتب غفر الله له ولوالديه۔

۳ چنانچہ نیل الاوطار (ج ۲ ص ۲۸۸) میں یہ محمد بن کعب قرظی سے بھی مرسل مروی ہے، دیکھئے اعلاء السنن (ج ۶ ص ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت "یہ اگرچہ مرسل ضعیف ہے لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی مکرر فی المتن روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے نیز حضرت ابن مسعودؓ کا اثر بھی اس کیلئے مؤید ہے "عن حصین قال بلغ ابن مسعود ان سعداً یوتر برکعة قال ما اجزأت رکعة قط" (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی فی الکبیر۔
وحصین لم یدرک ابن مسعود واسنادہ حسن۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر۔ حافظ زیلعیؒ نے بھی یہ روایت معجم طبرانی کے حوالہ سے نقل کی ہے اور حصین اور حضرت ابن مسعودؓ کے درمیان ابراہیم کا واسطہ ذکر کیا ہے۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۱۲۱) باب صلاة الوتر۔ نیز دیکھئے "الهدایہ فی تخریج احادیث الہدایہ" (ج ۱ ص ۱۹۲) باب صلاة الوتر تحت عنوان "ومن الآثار فی الوتر بثلاث" امام محمدؒ نے بھی یہ روایت مؤطا (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر، میں ذکر کی ہے لیکن صرف ان الفاظ کے ساتھ "ما اجزأت رکعة واحدة قط" مرتب غفر الله عنه

۴ النظر معارف السنن (ج ۴ ص ۲۳۴) فی شرح باب ما جاز فی الوتر برکعة ۱۲ مرتب
۵ عثمان بن محمد کے بارے میں تفصیلی بحث اعلاء السنن (ج ۶ ص ۵۳ و ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت
میں ملاحظہ فرمائیں، نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۳۴ و ۲۳۵ و ۲۳۸) ۱۲ مرتب غفر الله عنه

مختلف فیہ راوی ہیں لیکن اکثر محدثین نے ان کی توثیق کی ہے اور صرف امام عقیلیؒ نے ان پر جرح فرمائی ہے اور ان کے بارے میں یہ معروف ہے کہ درجہ جرح میں متشدد ہیں اس کے باوجود انہوں نے ان پر جرح کے لئے ہلکے الفاظ استعمال کئے ہیں یعنی ”الغالب علی حدیثہ الوہم“ لہذا ان کی حدیث حسن سے کم نہیں اور تیسرے سے مانعت ثابت ہے۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۳۷) ۲۔ ترتیب

۳۔ علامہ نضر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث تیسرے کے ثبوت پر طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۶) باب اول میں مطلب بن عبد اللہ مخزومی کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے ”ان رجلاً سأل ابن عمر عن الوتر فامرہ ان یفعل وقال الرجل انی لأخاف ان یقول الناس ہی البتیر فقال ابن عمر ترید سنۃ اللہ و سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذہ سنۃ اللہ و سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم“ علامہ عثمانی فرماتے ہیں ”فقد سمع ابن عمر ہذا رای انی لأخاف ان یقول الناس ہی البتیر“ من الرجل ولم ینکرہ ولم یقل ان النہی عن البتیر لا یصل لہ و ہذا یشر بان النہی عن البتیر کان معروفاً بین المسلمین اذ ذاک ولذا قال الرجل انی أخاف ان یقول الناس ہی البتیر“ اعلال السنن (ج ۶ ص ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت۔

پھر جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے قول ”ہذہ سنۃ اللہ و سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کا تعلق ہو سو یہ ان کے اپنے مسلک کے مطابق ہے اور ان کے مسلک کی تفصیل اور اس کی مروجیت ترجیح راجح کے ساتھ مجھے ذکر کی جا چکی ہے۔

واضح ہے کہ بُتْیراء، بُتْراء کی تصغیر ہے جو بتر بمعنی القطع سے ماخوذ ہے۔ پھر صلاۃ بتیرار کی دو تفسیریں بیان کی گئی ہیں ایک حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”انما البتیر ان یرکب الرجل الرکعۃ التامۃ فی رکوعہا وسجودہا وقیامہا ثم یقوم فی الاخری فلا یتیم لہا رکوعاً ولا سجوداً ولا قیاماً فتلک البتیر“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۶) باب الوتر برکۃ واحدة ومن اجاز الخ لیکن بیہقی کی جس روایت میں یہ تفسیر موجود ہے وہ حدیث ضعیف ہے کذا قال العلامة العثماني فی اعلال السنن (ج ۶ ص ۵۵) صلاۃ بتیرار کی دوسری تفسیر یہ کی گئی ہے ”ما کانت علی رکعۃ“ یعنی ایک رکعت کی نماز، حنفیہ کے نزدیک یہی تفسیر راجح ہے اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مرفوعہ میں صلاۃ بتیرار کی یہی تفسیر بیان کی گئی

ہے یعنی ”ان یرکب الرجل واحدة یوتر بہا“ ظاہر یہ ہے کہ یہ تفسیر بھی حدیث مرفوعہ کا جزو ہے اور اگر بالفرض اس کو حضرت ابوسعید خدریؓ کی بیان کردہ تفسیر قرار دیا جائے تب بھی راوی حدیث کی تفسیر دوسری

۵۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت جن میں حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حذیفہ بن الیمانؓ،

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) تفسیروں کے مقابلہ میں رائج ہوتی ہے لہذا سلاۃ بتیار کے بارے میں اگر حضرت ابن عمرؓ کی تفسیر ثابت بھی ہو تب بھی وہ حضرت ابوسعیدؓ کی تفسیر کے مقابلہ میں مرجوح ہوگی اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ حدیث بتیار کے راوی نہیں واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف بقرہ اللہ بیوب نفسہ وجعل یومہ خیراً من امہ۔
۱۱۔ کتب حدیث میں حضرت ابوبکر صدیقؓ سے متعلقہ کوئی اثر احقر کو تلاش وجتجو کے باوجود نہ مل سکا ۱۲ رشید اشرف غفری عنہ
۱۳۔ عن عمر بن الخطاب انہ قال ما احب انی ترکک الوتر ثلاث وان لی حمرا النعم، مؤطا امام محمد (ص ۴۵ و ۱۴۶) بالاسلام فی الوتر
”عن المسور بن مخرمۃ قال دفننا ابابکر لیلاً فقال عمر انی لم اوتر فقام وصفنا وراہ فصلی ثلاث رکعات لم یسلم الا فی آخر من، طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۳) باب الوتر فی آثار السنن (ص ۱۶۳) باب الوتر ثلاث رکعات (اسنادہ صحیح ۱۲ مرتباً
۱۴۔ حضرت علیؓ کی روایت پیچھے ذکر کی جا چکی ہے دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۸۶) باب ماجاء فی الوتر ثلاث، نیز زاذان ابو عمرو سے مروی ہے ”ان علیا کان یوتر ثلاث، کنز العمال (ج ۸ ص ۴۲، رقم ۲۸۵، الوتر) ومصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۳) من کان یوتر ثلاث او اکثر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۵۔ عن علقمۃ قال اخبرنا عبد اللہ بن مسعودؓ انہون ما یكون الوتر ثلاث رکعات، مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر، نیز علامہ عینیؒ نے ابن ابی شیبہؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ”وتر سعد بن ابی وقاصؓ برکعتہ فانکر علیہ ابن مسعود وقال ما ہذا البتیر الاتی لانعرفہا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۵)
۱۶۔ حضرت ابن عباسؓ سے متعلقہ روایت پیچھے گذر چکی ہے نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۹، باب فی الوتر ما یقرأ فیہ) میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ کان یوتر ثلاث یقرأ فیہن بسج اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکفرون وقل ہو اللہ اھد“ نیز حضرت سعید بن جبیرؓ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”انہ کان یوتر ثلاث بسج اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکفرون وقل ہو اللہ اھد (حوالہ بالا)
حضرت ابن عباسؓ ہی سے مروی ہے کہ ”الوتر کصلوۃ المغرب“ مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر ۱۲ رشید اشرف کان اللہ وہولیلہ۔

۱۷۔ قال العلامة البنوریؒ فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۶) قبیل باب ماجاء فی الوتر برکعتہ ”الوتر فی حدیث حذیفہ ثلاث کما یظہر من العمدة (ج ۳ ص ۶۳۲، کشف الستر) ۱۱ مرتب غفری عنہ

حضرت انسؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ جیسے جلیل القدر صحابہ داخل ہیں، ایک سلام کے ساتھ تین رکعات پڑھنے کے قائل ہیں۔ ان حضرات کی روایات و آثار مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ اور طحاوی وغیرہ میں موجود ہیں پھر خاص طور سے حضرت عائشہؓ کی روایات سے تو کتب حدیث بھری پڑی ہیں لہذا حنفیہ کی یہ توجیہ آثار صحابہؓ سے مؤید ہے۔

۱۰ عن ثابت قال قال انسؓ یا ابا محمد خذ منی فانی اخذت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اللہ ولن تأخذ عن احد او تلق منی قال ثم صلی بی العشاء ثم صلی ست رکعات یسلم بن العتین ثم اوتر بثلاث یسلم فی آخرہن ، رواہ الرویانی وابن عساکر و رجالہ ثقات ، کتر العمال (ج ۸ ص ۴۲ و ۴۳ ، رقم ۲۸۸ ، الوتر)

عن ثابت قال قال صلی بی انس الوتر انا عن یمنہ وام ولده خلفنا ثلاث رکعات لم یسلم الا فی آخرہن ، ظننت انہ یرید ان یعلمنی ، طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۴) باب الوتر ، وفی آثار السنن (ص ۱۶۳) اسنادہ صحیح ۱۲ مرتب غنی غنہ ۲ عن ابی بن کعبؓ ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث رکعات کان یقرأ فی الاولی بسم اسم ربک الاعلیٰ وفی الثانیۃ بقل یا ایہا الکفرون وفی الثالثۃ بقل ہو اللہ احد ویقنت قبل الركوع الحمد ، نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث ۔

اور مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۵ و ۲۶ ، رقم ۴۶۵۹ ، باب کیف التسليم فی الوتر) میں حضرت حسنؓ سے مروی ہے ” قال کان ابی بن کعبؓ یوتر بثلاث لا یسلم الا فی الثالثۃ مثل المغرب ۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ ۳ مثلاً ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر ، نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر ، بثلاث ، حضرت عائشہؓ کی کئی روایات پیچھے بھی ذکر کی جا چکی ہیں فلیراجع ۱۲ مرتب غنی غنہ

۴ نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴ ، من کان یوتر بثلاث ادا کثر) میں حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے ” قال اجمع المسلمون علی ان الوتر ثلاث لا یسلم الا فی آخرہن ” اس میں ” اجمع المسلمون ” سے مراد صحابہؓ و تابعینؓ کا اجماع ہے اس لئے کہ اس کے راوی حضرت حسن بصریؒ ہیں جو خود جلیل القدر تابعی ہیں۔ اس روایت کی سند متعلقہ بحث ۱ علاء السنن (ج ۶ ص ۴۱ ، باب الایثار بثلاث موصولۃ الحمد) اور

معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۱ و ۲۲۲ ، باب ما جاء فی الوتر بثلاث) میں ملاحظہ فرمائیں اگر یہ سند کے اعتبار سے ضعیف بھی ہو تو بھی دوسری روایات و آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

چنانچہ طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۳) باب الوتر میں ابوخلدہ سے مروی ہے ” قال سألت ابا العات

۶۔ نماز مغرب کو وتر النہار کہا گیا ہے اور نماز وتر کو وتر اللیل، لہذا اگر اس کو مغرب پر قیاس کیا جائے تو بھی تین رکعات بسلام واحد ثابت ہوتی ہیں۔
لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بعض روایات میں وتر کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

عن الوتر فقال علمنا اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم او علمونا ان الوتر مثل صلوۃ المغرب غیر انافراً فی الثالثة فہذہ وتر اللیل و ہذا وتر النہار۔

نیز بخاری (ج ۱ ص ۱۳۵) ابواب الوتر باب ماجاء فی الوتر میں امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے ”قال القاسم و رأینا انا ساءمذا رکنا یوترون بثلاث وان کلاً لواسح و ارجوان لا یكون بشیء منه باس، اس سے بھی حضرت حسنؒ کی روایت کی تائید ہوتی ہے۔ پھر جہاں تک ان کے قول ”وان کلاً لواسح“ کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت علامہ عثمانیؒ تحریر فرماتے ہیں ”اجتہاد منہ (امی القاسم) واجتہاد التابعی لیس بحجۃ“ اعلاسنن (ج ۶ ص ۳۸) باب الایثار بثلاث موصولۃ الیہ۔

نیز مدینہ کے فقہاء سبعہ کا مسلک بھی یہی ہے ”ان الوتر ثلاث لا یسلم الا فی آخرہن“ طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب الوتر ”قیل باب القرارة فی رکعتی الفجر“ نیز ابوالترناد سے مروی ہے ”قال اثبت عمر بن عبد العزیز الوتر بالمدينة بقول الفقہار ثلاثاً لا یسلم الا فی آخرہن“ (حوالہ بالا) وفی آثار سنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات) اسنادہ صحیح۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴ و ۲۹۵، من کان یوتر بثلاث او اکثر) میں ابواسحاق سے مروی ہے ”قال کان اصحاب علیؓ واصحاب عبد اللہ لا یسلمون فی رکعتی الوتر۔“

بہر حال ان روایات و آثار سے اگر اجماع نہ بھی ثابت ہو تب بھی یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ جمہور صحابہؓ و تابعینؓ کا مسلک حنفیہ کے مطابق ہے۔ واللہ اعلم۔ العبد الضعیف رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔

۱۔ کافی روایہ ابن سعد عند الدارقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۴ و ۲۸) الوتر ثلاث کثلاث المغرب) قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر اللیل ثلاث کوتر النہار صلوۃ المغرب۔ علامہ بخاریؒ رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۴) میں اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ”لہم فی رفعہ کلام و صحوہ موقوفاً ولہ شاہد مرفوع من حدیث عائشہؓ (ای للطبرانی فی معجمہ الاوسط، انظر مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۴۲، باب عدد الوتر۔ مرتب)

ومن حدیث ابن عمرؓ ایضاً، حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مرفوع علامہ بخاریؒ نے اسی مقام پر آگے لسانی کی سنن کبریٰ کے حوالہ سے ذکر کی ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ المغرب وتر صلوۃ النہار فاوتر واصلوۃ اللیل“ مرتب

سے یہ الفاظ منقول ہیں ”لا تشبهوا بصلاة المغرب“

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتم الملہم میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر مقصد یہ ہے کہ ”وتر اللیل“ میں نماز مغرب کی طرح صرف تین رکعات پر اکتفا نہ کرو بلکہ اس سے پہلے تہجد بھی پڑھو کیونکہ جب خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تین رکعات وتر پڑھنا روایات صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا، لہذا ”لا تشبهوا بصلاة المغرب“ کا یہ مطلب لے لینا کہ صلاة الوتر کی رکعتیں نماز مغرب کی طرح تین نہ ہونی چاہئیں کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔
۴۔ حنفیہ کے مذہب پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے جبکہ شافعیہ کے مسلک پر متعدد روایات کو بالکل کھوٹا کرنا پڑتا ہے۔

تعداد وتر کے مسئلے میں حنفیہ کے دلائل کا خلاصہ اوپر ذکر کر دیا گیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ وتر کی روایات ذخیرہ حدیث کی مشکل ترین روایات میں سے ہیں، اور ائمہ مجتہدین میں سے کوئی

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۵) لا تشبهوا الوتر بصلاة المغرب پوری حدیث اس طرح مروی ہے ”عن ابی ہریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا وتر واثلاث، اوتر واثلاث اربع ولا تشبهوا بصلاة المغرب ۱۲ مرتب ۱۲۔ علامہ عثمانی نے یہ جواب طحاوی کے حوالہ سے نقل کیا ہے، جواب کی مزید تفصیل اور وضاحت کیلئے ملاحظہ فرمائیں فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۹۳) باب صلاة اللیل ۱۲ مرتب غفی عنہ

۳۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اسی مفہوم کو ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے ”لا وتر بثلاث بتر اصل قبلہا رکعتین اور اربعاً“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۳) من کان یوتر بثلاث او اکثر۔ نیز طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۱، باب الوتر) میں حضرت ابن عباسؓ کے اثر ”انی لا کرہ ان یكون بتر ثلاثا ولكن سبعاً وخمسة“ کا مطلب بھی یہی ہے ۱۲ مرتب ۴۔ مثلاً ایتار تسع کی روایت (دیکھئے سنن نسائی ج ۱ ص ۲۵۰، باب کیف الوتر تسع) اور ”احدی عشرة“ والی روایت جس میں ارشاد ہے ”کان یوتر باریع وثلاث (ای بسع) وثمان وثلاث (ای باحدی عشرة) الخ (طحاوی ج ۱ ص ۱۳۹، باب الوتر) اور ایتار“ بثلاث عشرة رکعة“ والی روایت (سنن نسائی ج ۱ ص ۲۵۱، باب الوتر بثلاث عشرة رکعة) اسی طرح ”ایتار خمس عشرة رکعة“ اور ”ایتار سبع عشرة رکعة“ والی روایات (التخفیف الجیر ج ۲ ص ۱۴، باب صلاة التطوع تحت رقم ۵۱۴) نیز حدیث تیسرا نصب الرایہ ج ۲ ص ۱۳۰، باب صلاة الوتر ج ۲ ص ۱۴۲، باب سجود السہو وغیرہ، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب، ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المہترۃ۔

مذہب بھی ایسا نہیں ہے جو ان تمام روایات پر بلا تکلف منطبق ہو جائے۔ ہر مذہب کو کسی نہ کسی روایت میں خلافت ظاہر توجیہ کرنی ہی پڑتی ہے۔ جہاں تک رکعات وتر کے درمیان فصل کے مسئلے کا تعلق ہے، مجموعی طور پر روایات حدیث کو دیکھنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روایت حدیث میں فصل اور عدم فصل دونوں طریقوں کی گنجائش موجود تھی، لیکن امام ابو حنیفہؒ کا طرز عمل اس قسم کے مواقع پر عموماً یہ ہوتا ہے کہ وہ اس طریقے کو اختیار فرماتے ہیں جو قواعد کلیہ کے مطابق ہو، اور چونکہ تین رکعات میں اصل یہی ہے کہ وہ بغیر فصل ہوں اس لئے عام اصول سے مطابقت رکھنے والا طریقہ عدم فصل ہی ہے، لہذا امام ابو حنیفہؒ نے اس کو اختیار فرمایا، اور دوسرے طریقے کو چھوڑ دیا، احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ تعارض کے وقت وہ راستہ اختیار کیا جائے جس میں صحت نماز بے غبار ہو، اور عدم فصل کی صورت میں صحت نماز ایسی ہی بے غبار ہے، اور فصل کی صورت خلافت اصول ہونے کی بنا پر مشکوک ہے، لہذا حنفیہ نے اس میں تاویل کا راستہ اختیار کیا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُنُوتِ فِي الْوُتْرِ

”علمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولہن فی الوتر“ اس باب میں تین مسائل مختلف فیہ ہیں۔

مسئلہ اولیٰ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر پورے سال مشروع ہے، امام مالکؒ کے نزدیک صرف رمضان میں واجب ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رمضان کے بھی نصف اخیر میں مشروع ہے باقی دنوں میں نہیں (جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ قنوت رمضان کے صرف نصف اول میں مشروع ہے) شافعیہ وغیرہ کا استدلال حضرت علیؓ کے اثر سے ہے جو امام ترمذیؒ نے

امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے اور امام احمدؒ کی بھی مشہور روایت یہی ہے نیز سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۴۱)

۱۲ مرتب غفی عنہ

امام شافعیؒ کی روایت مشہورہ ہے، جبکہ حنابلہ کی روایت غیر مشہورہ، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۴۲) ۱۲ مرتب غفی عنہ

اسی باب میں تعلیقاً نقل کیا ”انہ کان لایقنت الا فی النصف الآخر من رمضان“ جبکہ حنفیہ کا استدلال حضرت حسن بن علیؓ کی حدیث باب سے ہے ”علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولہن فی الوتر الخ“ اس میں رمضان اور غیر رمضان کی کوئی تخصیص نہیں، نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے تمام سال قنوت وتر ثابت ہے۔ جہاں تک حضرت علیؓ کی روایت کا تعلق ہے وہ ان کا اپنا اجتہاد ہو سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہاں قنوت سے مراد قیام طویل ہو (جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؓ رمضان کے نصف اخیر میں جس قدر طویل قیام فرماتے تھے اتنا عام دنوں میں نہ فرماتے تھے، مرتب)۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر قبل الکرکوع مشروع ہے یہی مذہب امام مالک، سفیان ثوری، عبداللہ بن المبارک اور امام

مسئلہ ثانیہ

اسحاق کا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ قنوت کو بعد الکرکوع مسنون مانتے ہیں (ایک قول کے مطابق امام احمد قنوت قبل الکرکوع و بعدہ میں تخییر کے قائل ہیں) ان حضرات کا استدلال اس دوسرے مسئلہ میں بھی حضرت علیؓ ہی کے اثر سے ہے جو باب میں مذکور ہے ”انہ کان لایقنت الا فی النصف الآخر من رمضان وکان یقنت بعد الکرکوع“۔

۱۔ (ج ۱ ص ۸۷) نیز ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہے ”انہ کان لایقنت الا فی النصف یعنی من رمضان، انظر ”المصنف“ لابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۵، من قال القنوت فی النصف من رمضان ۱۲ سیفی عفی عنہ

۲۔ کما فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۴، باب القنوت فی الوتر) عن النخعی ان ابن مسعودؓ کان یقنت السنۃ کلہا فی الوتر (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی والنخعی لم یسمع من ابن مسعودؓ، ومثله فی مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۰۶، من قال القنوت فی النصف من رمضان)۔

وعن الاسود قال کان عبد اللہ یقرأ فی آخر رکعتہ من الوتر (قل ہو اللہ احد) ثم یرفع یدہ فیقنت قبل الرکعتہ (قال الہیثمی) وفیہ لیث بن ابی سلیم و ہودس و ہوثقہ، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۴)۔

حنفیہ کی کچھ دلیلیں اگلے مسئلہ کے تحت آئیں گی۔ ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدیہ۔

حنفیہ کا استدلال ابن ماجہ میں حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر فی قنوت قبل الركوع“ نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علقمہ سے مروی ہے ”ان ابن مسعودؓ واصحابؓ النبی صلی اللہ کانوا یقننون فی الترتیل للركوع“

جس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے پاس اس مسئلہ میں مرفوع حدیث بھی ہے اور تعامل صحابہؓ بھی جبکہ مخالفین کے پاس صرف حضرت علیؓ کا اثر ہے اور اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے جس کا یہ منشاء ہو سکتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قنوت نازلہ رکوع کے بعد پڑھتے دیکھا ہوگا اور اسی پر قنوت وتر کو قیاس کر لیا اور قنوت نازلہ میں ہم بھی قنوت بعد الركوع کے قائل ہیں (حضرت علیؓ کے اثر کی ایک توجیہ پچھلے مسئلہ میں بھی گزر چکی ہے)۔

مسئلہ ثالث | تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک قنوت وتر کی دعاء ”اللہم اہدنی فیمن ھدیت الہ“ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک ”اللہم انا

۱۔ (ص ۸۳) باب ماجاء فی القنوت قبل الركوع وبعده، نیز دیکھئے سنن نائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الترتیل ثلاث ۱۲ م

۲۔ قال البیہقی رواہ ابن ابی شیبہ واسنادہ صحیح، آثار سنن (ص ۱۶۸) باب قنوت الترتیل قبل الركوع، نیز ابراہیم سے حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے ”کان یقنن السنۃ کلھا فی الترتیل للركوع“ (قال البیہقی) رواہ محمد بن الحسن فی کتاب الآثار واسنادہ مرسل جید (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ کما فی روایۃ الباب (ج ۱ ص ۸۷) ۱۲ مرتب

۴۔ خالد بن ابی عمران کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قنوت حضرت حیریلؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سکھایا تھا ذکرہ الحازمیؒ فی کتاب الاعتبار فی بیان النسخ والمنسوخ من الآثار (ص ۸۹ و ۹۰، باب فی دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی آحاد الکفرة) وقال: ہذا مرسل اخرجہ البوداد فی المراسیل وهو حسن فی المتابعات۔

نیز حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ یہی قنوت پڑھا کرتے تھے، ان تمام سے متعلق روایات کیلئے دیکھئے مصنف ابن شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۴ و ۳۱۵) باب ما یدعو بہ فی قنوت الفجر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

فستعينك الخ“ ہے۔ اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے ورنہ فریقین کے نزدیک دونوں دعائیں جائز ہیں، البتہ حنفیہ نے دعائے استعانت کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ ”اشبه بالقرآن“ ہے، بلکہ علامہ سیوطیؒ نے ”الاتقان“ میں نقل کیا ہے کہ یہ ”سورة الخلع والحفد“ کے نام سے قرآن کریم کی دو مستقل سورتیں تھیں جن کی تلاوت منسوخ ہو گئی۔ امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ قنوت میں کوئی دعا مخصوص نہیں بلکہ جو دعا بھی چاہے پڑھ سکتا ہے بشرطیکہ وہ کلام الناس کی حد تک نہ پہنچے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَنَامُ عَنِ الْوُتْرِ وَيُنْسِي

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن الوتر أو نسيه فليصل إذا ذكر أو استيقظ حنفیہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب ہے اس لئے اس کی قضاء بھی واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب نہیں اس لئے اس کی قضاء بھی نہیں۔ حدیث باب حنفیہ کی دلیل ہے لیکن ائمہ ثلاثہ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کا مدار عبد الرحمن بن زید بن سلم

۱۔ ذکرہ فی النوع السابع والاربعين من البحر الرمثاني عن الحسين بن المناري في كتابه ”النسخ والمنسوخ“ قال: ومما رفع رسمه من القرآن ولم يرفع من القلوب حفظه سورتا القنوت وسورة الخلع والحفد وذكر (السيوطي) في الدر المنثور من خاتمة البحر السادس فيه تفصيلا لا يوجد في غيره، فذكر انهما في مصحف ابي بن كعب وكذا في مصحف ابي موسى وابن عباس وذكر انه قنت بهما عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم وامر بهما انس بن مالك حين سئل عن القنوت في الوتر، كذا في معارف السنن (ج ۴ ص ۲۴۲) ۲۔ اس کی تائید مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۲ و ۳۱۵، باب ما يدعوه في قنوت الفجر) میں عبید بن نمیر کی روایت سے ہوتی ہے ”قال سمعت عمر يقرأ في الفجر يقول بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إنا نستعينك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونشتي عليك الخير كله ولا نكفر ثم تقرأ بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إياك نعبد الخ ۱۲ رشيد اشرف عافاه الله ورعاه۔

۳۔ قنوت سے متعلقہ مسائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے اعلیٰ السنن (ج ۶ ص ۵۷ تا ۹۴) باب وجوب القنوت فی آخر الوتر الخ و باب اخفاء القنوت فی الوتر و ذکر الفاظ الخ ۱۲ مرتب

پر ہے جو ضعیف ہے۔^۱

اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن زید اس حدیث کی روایت میں مستفرد نہیں بلکہ ان کے دو متابع موجود ہیں، ایک متابع خود امام ترمذی نے اسی باب میں ذکر کیا ہے یعنی عبدالرحمن بن زید کے بھائی عبداللہ بن زید بن اسلم، جن کے بارے میں امام ترمذی نے اسی باب میں امام احمد کا یہ قول نقل کیا ہے ”أخوه (ای اخو عبد الرحمن بن زید)، عبد الله لا بأس به“ نیز امام بخاری کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”عبد الله بن زيد بن اسلم ثقة (لكن فيه نظر لان بني زيد بن اسلم كلهم ضعفاء كما في التهذيب)“ اور دوسرا متابع سنن ابی داؤد میں محمد بن مطرف ہے بلکہ دارقطنی میں تو ابن مطرف کے ساتھ ساتھ عبداللہ بن اسلم نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ لہذا حدیث باب بلاشبہ قایل استدلال ہے اور اس سے وجوب قضاء پر استدلال کے ساتھ ساتھ وجوب وتر پر بھی استدلال تام ہے واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ لَا وَتَرَانِ فِي لَيْلَةٍ

”سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا وتران في ليلة“ یعنی ایک رات میں دو مرتبہ نماز وتر پڑھنا درست نہیں، یہ حدیث نقض وتر کے مسئلہ میں جمہور کی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رات کی ابتداء میں فرض عشاء کے بعد وتر ادا کر لے اور سو جائے پھر آخر شب میں بیدار ہو کر تہجد پڑھے تو ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک وتر کے اعادہ کی ضرورت نہیں اور تہجد کی نماز بغیر وتر کے پڑھ لینا درست ہے۔

البتہ امام اسحاق بن راہویہ ایسی صورت میں نقض وتر کے قائل ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص تہجد کیلئے بیدار ہو کر پہلے ایک رکعت بنیت نفل پڑھ لے یہ ایک رکعت عشاء

۱۔ چنانچہ حافظ ابن حجر تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۴۸۰ رقم ۹۴۱) میں ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”ضعيف من الثامنة مات سنة اثنتين وثمانين، وفي معارف السنن (ج ۲ ص ۲۴۹) ”وذكر في التهذيب عن ابن عدي أنه قال: له (ای لعبد الرحمن بن زید) احادیث حسان وهو ممن اختلف الناس وصدره بعضهم وهو ممن يكتتب حديثه اهو مرتب عفي عنه

۲۔ (ج ۱ ص ۲۰۲) باب في الدعاء بعد الوتر ۱۲ مرتب عفي عنه

۳۔ (ج ۲ ص ۲۲) من نام عن وتره ونسبه ۱۲ مرتب عفي عنه

کے بعد پڑھے ہوئے وتر کے ساتھ ملکر شفع بن جاسے گی اور اول لیل میں پڑھا ہوا وتر منقوض ہو جائے گا لہذا ایسے شخص کو صلاۃ التہجد پڑھنے کے بعد آخر میں از سر نو وتر ادا کرنے چاہئیں۔
ان کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”اجعلوا آخر صلواتکم باللیل وترًا“ سے ہے اور اس معاملہ ان کے مقتدا حضرت ابن عمرؓ ہیں اس لئے کہ وہ بھی نقض وتر کے قائل تھے، چنانچہ مسند احمد میں مروی ہے ”عن ابن عمرؓ أنه کان اذا سئل عن الوتر قال فلو اوترت قبل أن اُنام ثم اُردت أن أصلي باللیل شفعت بواحدة ما مضى من وتری ثم صليت مثنی مثنی فاذا قضيت صلاتی اوترت بواحدة“

لیکن جمہور اس نقض وتر کو درست قرار نہیں دیتے اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ جس میں آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ارشاد فرمایا ”لا وتران فی لیلۃ“ جس کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ ایک رات میں ایک مرتبہ وتر پڑھ لینا کافی ہے۔ اور ”اجعلوا آخر صلواتکم باللیل وترًا“ کے امر کو یہ حضرات استجاب پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وتر کے بعد دو رکعات پڑھنا ثابت ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے عمل کا تعلق ہے امام محمد بن نصر مروزی نے کتاب الوتر میں نقل کیا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ نقض وتر کا مسئلہ میں نے اپنی رائے سے مستنبط کیا ہے (غالباً) اجعلوا آخر صلواتکم باللیل وترًا کی روشنی میں۔ مرتب، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے میرے پاس کوئی روایت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے حضرت ابن عمرؓ کی

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب لیجعل آخر صلوتہ وترًا، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷) باب صلاۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ (قال البیہقی)؛ رواہ احمد و فیہ ابن اسحاق و ہوملّس و ہوثقۃ، و بقیۃ رجالہ رجال الصّحیح، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۶) باب فمین اوتر ثم اراد ان یصلی۔ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۳۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب لیجعل آخر صلوتہ وترًا۔ ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ اس سے متعلق روایت اسی باب میں آگے آرہی ہے جو حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے ۱۲ مرتب

۵۔ انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵۷) عن مسروق قال قال ابن عمرؓ شیء افعله برأی لا

ارویہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس رائے کی تردید فرمائی۔ حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ جب ان کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ عمل پہنچا تو انہوں نے فرمایا کہ اس طرح تو وہ ایک ہی رات میں تین مرتبہ وتر پڑھتے ہیں حالانکہ حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مرتبہ وتر پڑھنے کو بھی منع فرمایا۔ واللہ اعلم۔

”عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بعد الوتر ركعتين“ وتر کے بعد کی دو رکعتوں کا امام مالکؒ نے انکار کیا ہے وہ فرماتے ہیں ”لا أصليهما“ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے اس بارے میں کوئی روایت مروی نہیں اور امام احمدؒ سے صرف ایک مرتبہ پڑھنا ثابت ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان رکعتوں کے ثبوت میں متعدد احادیث موجود ہیں :-

(۱) حضرت ام سلمہؓ کی حدیث باب -

(۲) حضرت ابو امامہؓ کی حدیث ”ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصليهما بعد الوتر وهو جالس يقرأ فيهما اذا زلزلت وقل يا ايها الكفرون“

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۰) باب الرجل يوتر ثم يستيقظ فيريد ان يصلي ، قال الزهري فيبلغ ذلك ابن عباس فلم يعجبه فقال ان ابن عمرؓ لم يوتر في الليلة ثلاث مرات :-

نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”الذين ينقفون وترهم هم الذين يلعبون بصلاتهم ومثله عن ابن عباسؓ“
”ذاك الذي يلعب بوتره“ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۷)

نیز حضرت ابو بکر صدیقؓ کے بارے میں بھی مروی ہے ”يوتر اول الليل ويشق آخره يريد بذلك يصلي مثني مثني ولا ينقص وتره“، كتر الجمال (ج ۸ ص ۳۸، رقم ۲۵۲، برمز ”ق“) اوتر -

ان حضرات کے علاوہ حضرت عمارؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہم کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے مک نقل فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۵) باحالة المعنی لابن قدامہ، (ج ۱ ص ۷۹۹) ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ دلول یہ -

۲۔ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۵۸) ۱۲ م

۳۔ قال الشيخ البنوري: ”والبخاري وان اخرج الرواية غير انه لم يعقد عليها باباً فعلم انه لم يذهب اليها وذكر النووي في شرح مسلم وغيره الجواز فقط، لاجل ورودها في الحديث“ کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۸) ۱۲ مرتب

۴۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۸) باب التطوع بعد الوتر ۱۲ م

۱۳ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ”کان یصلی ثلاث عشرة رکعة یصلی ثمان رکعات ثم یوتر ثم یصلی رکعتین وهو جالس فاذا أراد ان یرکع قام فیکرم ثم یصلی رکعتین بین النداء والاقامة من صلوة الصبح“

۱۴ حضرت ثوبان سے مروی ہے ”قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فقال : ان السفر جهد وثقل ، فاذا أوتر أحدکم فلیرکع رکعتین فان استیقظ والا کان تالہ“

۱۵ یحییٰ بن یساق میں حضرت انس بن مالک سے مروی ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد الوتر رکعتین وهو جالس ویقرأ فی الركعة الاولى بأم القرآن و اذا زلزلت“ فی الثانیہ ”قل یا ایہا الکفرون“

یہ تمام روایات رکعتین بعد الوتر کے ثبوت پر دلالت ہیں۔ پھر چونکہ آپ کا ان رکعتوں کو بیٹھ کر پڑھنا ثابت ہے اس لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ ان رکعتوں میں سنت جلوس ہے قیام نہیں، حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ”لو ثبتت الركعتان بعد الوتر فالسنة فیہما الجلوس دون القيام فان الجلوس فیہما قصدی غیر ان لی تردد فی ثبوتہما لما تقدم“

پھر بعض حضرات ان دو رکعتوں میں بھی قیام کو افضل قرار دیتے ہیں ”لاطلاق حدیث ۱۵ عمر ان بن حصین“ قال : سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن صلاة الرجل وهو قاعد، فقال : من صلی قائماً فهو افضل ومن صلاها قاعداً فله نصف اجر القائم ومن صلاها قائماً فله نصف اجر القاعد“ تم شرح الباب بزیادات من المرتب۔

۱۶ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاة اللیل ۱۲

۱۷ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۹) باب فی الركعتین بعد الوتر، و سنن بیہقی (ج ۳ ص ۳۳) باب فی الركعتین بعد الوتر ۱۲ مرتباً

۱۸ (ج ۳ ص ۳۳) باب فی الركعتین بعد الوتر ۱۲ م

۱۹ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۵۹) حضرت شاہ صاحب کے تردد اور وجہ تردد کی تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن

(ج ۴ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) باب ماجاء فی الوتر بخمس ۱۲ مرتب

۲۰ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۷۴) باب ماجاء ان صلوة القاعد علی النصف من صلوة القائم ۱۲ م

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوُتْرِ عَلَى الرَّاحِلَةِ

”كنت مع ابن عمر في سفر فتخلفت عنه فقال ابن كنت فقلت اوترت فقال
 ليس لك في رسول الله اسوة حسنة ؟ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يوتر على راحلته“ اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ وتر علی الراحلہ کو جائز قرار
 دیتے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں بلکہ نیچے اترنا ضروری ہے کیونکہ صلاۃ وتر
 واجب ہے لہذا راحلہ پر ادا نہیں کی جاسکتی۔

امام صاحب کی دلیل حضرت ابن عمرؓ ہی کی ایک دوسری روایت ہے جو طحاویؒ میں مذکور
 ہے کہ وہ تہجد کی نماز راحلہ پر پڑھتے تھے یہاں تک کہ جب وتر کا وقت آتا تو راحلہ سے اتر کر زمین
 پر وتر ادا کرتے اور اس عمل کو نبی کریمؐ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے۔
 اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں تعارض ہو جاتا ہے اگر تطبیق کی کوشش کی جائے
 تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث باب میں وتر سے مراد صلوٰۃ اللیلؒ ہے (چنانچہ صلاۃ اللیل پر وتر کا

۱۔ (ج ۱ ص ۲۰۸) باب الوتر یصلی فی السفر علی الراحلۃ ام لا ؟ ”عن ابن عمرؓ انہ کان یصلی علی راحلۃ ویوتر علی الارض
 ویزعم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل كذلك ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۲۔ قلت (ای العلامة العثماني صاحب فتح الملبم) : یروی عنہ ما اخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۴) - باب جواز صلاۃ النافلة
 علی الدابة فی السفر حیث توجہت - مرتب (عن سعید بن یسار انہ قال کنت اسیر مع ابن عمرؓ بطریق مکة قال سعید فلمّا
 خشیة الصبح نزلت فاوترت ثم ادركته الخ ” فان ظاہر قولہ خشیة الصبح ” یدل علی ان مراد سعید بن یسار ہو الوتر
 الاصطلاحي وانکار ابن عمرؓ قد وقع علیہ - واصرح منہ ما اخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۳۶) - باب الوتر فی السفر - مرتب
 عن نافع عن ابن عمرؓ قال ” کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی السفر علی راحلۃ حیث توجہت بہ یومی ایما صلوٰۃ اللیل
 الا الفرائض ویوتر علی راحلۃ ” فافرد الوتر من صلوٰۃ اللیل بالذکر - وقال بعض الحنفیۃ لعل الایثار علی الراحلۃ کان
 حین عدم تاکد الوتر ، ولكن هذا يحتاج الی دلیل علی ان الوتر کان سنۃ غیر واجب فی وقت ما (ادنی بدر الاسلام) ویدل
 علی خلافہ قولہ علیہ السلام ” ان اللہ امرکم بصلاة الخ (ترمذی ج ۱ ص ۸۵) باب ما جاء فی فضل الوتر - مرتب

واجاب بعضهم بحمل فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی غدر کالمطر والظین وغیرہما - وقالوا علی سبیل الالزام ان قیام اللیل
 اللیل کان واجبا علیہ صلی اللہ علیہ وسلم عند اکثر الشواہع ومع هذا فقد صلاہا علی الدابة فما ہو جوابکم فیہ ہو جوابنا فی الوتر کذا
 فی فتح الملبم بتغیر لیسیر (ج ۲ ص ۲۵۹) - باب جواز صلاۃ النافلة علی الدابة الخ - قلت ولا یخفی ما فیہ فتا مل ۱۲

اطلاق احادیث میں مشہور و معروف ہے) اور تہجد علی الراحۃ بالاتفاق جائز ہے۔
 اور اگر تطبیق پر اطمینان نہ ہو تو ”اذا تعارضتا ساقطا“ عمل ہوگا اور قیاس کی طرف
 رجوع ہوگا دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ تعارض کے پارے جانے کی صورت میں
 اوفق بالقیاس کو ترجیح حاصل ہوگی، جو حنفیہ کی تائید کرتا ہے چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ
 اس بات پر اتفاق ہے کہ وتر کو قدرت علی القیام کی صورت میں قاعدًا پڑھنا جائز نہیں،
 جس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی الراحۃ بطریق اولیٰ ناجائز ہو کیونکہ راحۃ پر نماز نہ صرف قیام سے
 بلکہ استقبال قبلہ اور قعود کی ہیئت مسنونہ سے بھی خالی ہوتی ہے لے واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الضُّحَىٰ

”من صلی الضحیٰ ثنتی عشرة رکعة بنی الله له قصراً فی الجنة من ذهب“
 صلوۃ الضحیٰ (چاشت کی نماز) ان نوافل کو کہتے ہیں جو ضحوةؓ کی برسی کے بعد اور زوال سے
 پہلے کسی وقت پڑھی جائیں۔ تہجد کی طرح ان کی بھی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے دو سے لیکر
 بارہ رکعت تک جتنی رکعات بھی چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔

اس نماز کی شرعی حیثیت کے بارے میں کافی اختلاف رہا لے بعض اسے بدعت کہہ کر رد دیتے ہیں،
 بعض سنت اور بعض مستحب لے حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ مستحب یا سنت غیر موکدہ ہے۔

-
- ۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۰۹) باب الوتر بل یصلی فی السفر علی الراحۃ ام لا ۹ ۱۲ مرتب غنی عنہ
 ۲۔ حنفیہ کے مسلک کی تائید کے لئے روایات آثار کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۰۳) باب من کرہ الوتر علی الراحۃ
 ۳۔ فقیہا ستہ اقوال و اکثر، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) ۱۲ م
 ۴۔ صحیح ذلک عن ابن عمرؓ و انسؓ و ابی بکرؓ، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ
 (ج ۲ ص ۳۰۵ و ۳۰۶) من کان لا یصلی الضحیٰ ۱۲ م
 ۵۔ عند اکثر الشافعیہ، وعدا ابو اسحاق الشیرازی فی المہذب من السنن الراتبہ، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) ۱۲ مرتب
 ۶۔ کالحنفیۃ و المالکیۃ و الحنبلیۃ، معارف السنن (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب

کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت نہیں فرمائی چنانچہ اسی باب میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الفصحی حتی نقوا ایدیہ ویدعھا حتی نقول لا یصلی“

حضرت عائشہؓ سے اس بارے میں دو مختلف روایتیں منقول ہیں ایک میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ الفصحی کا اثبات ہے اور دوسری میں نفی ہے۔
لیکن دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ آپؐ یہ نماز حضرت عائشہؓ کے سامنے نہیں پڑھتے تھے بلکہ غالباً دوسروں سے حضرت عائشہؓ کو اس کا علم ہوا تھا لہذا نفی اپنی روایت کے اعتبار سے ہے اور اثبات نفس الامر میں نماز پڑھنے کا ہے۔

بعض حضرات نے صلوٰۃ الفصحی کی مشروعیت پر اس آیت قرآنی سے بھی استدلال کیا ہے،
”اِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ یُسَبِّحُنَّ بِالْعَشِيِّ وَالْاَشْرِاقِ“ (سورہ ص آیت ۱۸ تا ۲۳)
اس نماز کو صلاۃ الاوابین بھی کہتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ یہ نام بھی اس سے اگلی آیت ”وَالطُّيُورُ مَحْشُورَةٌ كُلٌّ لِّهٖ اَوْامٌ“ (آیت ۱۹ سورہ ص) سے ماخوذ ہو۔ واللہ اعلم

۱۔ عن عائشہ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الفصحی اربعاً ویزید ما اشار اللہ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۹) باب استحباب صلوٰۃ الفصحی الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی سبحة الفصحی وانی لا سبحھا، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۱)

۳۔ من کان لا یصلی الفصحی - نیز مسلم (ج ۲ ص ۲۴۹) باب استحباب صلوٰۃ الفصحی الخ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے ”ما روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی سبحة الفصحی قط وانی لا سبحھا وان کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیسیر العمل وھو یحب ان یعمل بخشیۃ ان یعمل بہ الناس فی فرض علیہم ۱۲ رشید اشرف

۴۔ عن عبد الرحمن بن ابی لیلی قال ما اخبرنی احد انہ رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الفصحی الا ام ہانی فانہا حدثت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل بیتہ ایوم فتح مکة فصلى ثمانی رکعات الخ ۱۲ م

۵۔ صلاۃ الفصحی سے متعلقہ کچھ کلام ”باب ما جاز فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب“ کے تحت گزر چکا ہے اس نماز سے متعلق تفصیلی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۵۰) باب استحباب صلوٰۃ الفصحی الخ

ترویجی (ج ۱ ص ۸۷ و ۸۸) باب ما جاز فی صلوٰۃ الفصحی، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۷۴ تا ۸۱) باب صلاۃ الفصحی، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۰۵ تا ۲۰۸) باب من کان لا یصلی الفصحی و باب من کان یصلیہا اور مجمع الزوائد

باب استحباب صلوٰۃ الفصحی الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عِنْدَ الزَّوَالِ؛

”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی اربعاً بعد ان تزول الشمس قبل الظهر فقال انها ساعة تفتح فيها الواب السماء، واحب ان یصعد لی فیها عمل صالح“

”وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه کان یصلی اربع رکعات بعد الزوال، لا یسلم الا فی آخرھن“

مذکورہ دونوں حدیثوں میں جن چار رکعات نماز کا ذکر ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان سے مراد ظہر کی سنن قبلہ ہیں جبکہ شافعیہ کے نزدیک یہ سنن زوال ہیں، امام غزالیؒ نے بھی احیاء العلوم میں کتاب الادوار کے تحت ان کے استحباب کی تصریح کی ہے اور حافظ عراقیؒ نے بھی ”اربع مذکورہ“ کو ظہر کی سنن قبلہ کے علاوہ قرار دیا ہے۔ اور حضرت گنگوہیؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہو کہ ”اربع مذکورہ“ کا مصدر اظہر کی سنن قبلہ نہیں ہیں وہ فرماتے ہیں:-

”قال بعضهم: هذه سنن الظہر، والحق انها غیرها، أما عند الشافعية فظاهر اذ هم قائلون بان سنة الظہر رکعتان و هذه اربع بتسلیمة، وأما عندنا فلما ورد من اتصال السنن بالضرأئیں“

۱۔ الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۱۹۳) ۱۲ م

۲۔ حتی قال صاحب الدر المختار لو تکلم بن السنة والفرض لا یسقطها لکن ینقص ثوابها وکذا کل عمل ینافی التحریمة علی الاصح۔ وفي الخلاصة: لو اشتغل ببيع او شرار او اکل اعادها، قال ابن عابدین: قوله وقیل تسقط ای فیعیدها لو قبلت ولو كانت بعدیة فالظاهر انها تكون تطوعاً وانما لا یؤمر بها علی هذا القول اهـ۔ وحکی صاحب البحر عن المحيط لوصلی کتبی الفجر مرتین بعد الطلوع فالسنة آخرهما، لانه اقرب الی المكتوبة، ولم تجل بینهما صلاة، والسنة ما تودی متصلاً بالمكتوبة اهـ تعلیقات علی الکوکب الدرر شیخنا مولانا محمد زکریا الکاندہلوی حفظہ اللہ (ج ۱ ص ۱۹۳) ۱۲ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

إذ هو الأصل ، وأمر ثابت أخير الظاهر في الصيف فكيف يكونان
واحدًا ؟ وبينهما بون بعيد ووقت مديد اهـ
والله أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْحَاجَةِ

عن عبد الله بن أبي أوفى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
من كانت له إلى الله حاجة أو إلى أحد من بني آدم فليتوضأ وليحسن الوضوء
ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على الله وليصل على النبي صلى الله عليه وسلم
ثم ليقل : " لا إله إلا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش
العظيم الحمد لله رب العالمين ، أسألك موجبات رحمتك وعزائم
مغفرتك والغنية من كل بر والسلامة من كل أثم ، لا تدع لي ذنبًا إلا
غفرته ولا همًّا إلا فرجته ولا حاجة هي لك رضا إلا قضيتها يا أرحم
الراحمين "۔ مذکورہ حدیث باب اگرچہ ضعیف ہے لیکن مختلف شواہد اور تعالٰیٰ امت سے
اس کو قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

چنانچہ حضرت عثمان بن حنیف سے مروی ہے " أن رجلاً ضربه البصر إلى النبي صلى الله
عليه وسلم فقال : ادع الله لي أن يعافيني ، فقال : ان شئت أخبرت لك و
هو خير وإن شئت دعوت ، فقال : ادعه ، فامرأ أن يتوضأ فيحسن وضوءه
ويصلي ركعتين ويدعو بهذا الدعاء " اللهم إلى أسألك وأتوجه إليك بمحمد
له مطلب یہ کہ وہ حاجت خواہ ایسی ہو کہ جس کا تعلق برائست اللہ تعالیٰ ہی سے ہو کسی بندہ سے اس کا واسطہ ہی
نہ ہو یا ایسا معاملہ ہو کہ بظاہر اس کا تعلق کسی بندہ سے ہو اگرچہ حقیقتہً اس کا تعلق بھی اللہ ہی سے ہوگا ، بہر
صورت اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجتیں پوری کرانے کا بہترین اور معتمد طریقہ صلاۃ الحاجۃ ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۱ سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ما جاء في صلاة الحاجۃ۔ قال ابواسحاق : هذا حديث صحيح۔ امام طبرانی نے
اس روایت میں عثمان بن عفان کا قصہ بھی نقل کیا ہے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۷۹) باب صلاة الحاجۃ ۱۲ مرتب

۱۲ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۹ و ۲۸۵) ۱۲ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۳ ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ما جاء في صلاة الحاجۃ ۱۳ م

نبی الرحمة یا محمد انی قد توجهت بک الی ربی فی حاجتی هذه لتتقنی
 اللہم فشفعہ فی۔ اور حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے ” قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ صَلَّى “ یعنی آپ کو کوئی اہم معاملہ درپیش ہوتا یا کوئی فکر لاحق ہوتی
 تو آپ نماز میں مشغول ہو جاتے۔ نیز مسند احمد اور معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابو الدرداءؓ سے ایک
 روایت بسند حسن مروی ہے اس سے بھی حضرت عبداللہ بن ابی اؤفی کی حدیث باب کی تائید ہوتی ہے
 بہر حال صلاۃ حاجت اپنے رب کریم سے اپنی حاجتیں پوری کرانے کا بہترین طریقہ ہے
 جن بندوں کو ایمانی حقیقتوں پر یقین حاصل ہے ان کا یہی تجربہ ہے اور انہوں نے اس نماز کو
 خزانۃ الہیہ کی کنجی پایا ہے، پھر یہ نماز آیت قرآنی ” اِسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ “ (یعنی
 مشکلات و مہمات میں ہمت و برداشت اور نماز کے ذریعہ اللہ کی مدد حاصل کرو) میں دی گئی
 خداوندی تعلیم و ہدایت پر عمل کا منظر ہے۔ واللہ الموفق۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْإِسْتِخَارَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها
 كما يعلمنا السورة من القرآن ” زمانہ جاہلیت میں لوگوں کی عادت تھی کہ جب
 ان کو سفر وغیرہ کی کوئی حاجت درپیش ہوتی یا نکاح اور بیع وغیرہ کا کوئی معاملہ کرنا ہوتا،
 اسی طرح اپنی قسمت یا آئندہ کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا۔ اسی تمام صورتوں
 میں وہ ” استقسام بالازلام “ سے کام لیتے اور اس سے ان کے اپنے زعم میں جس کام کا خیر
 ہونا معلوم ہوتا اس کو اختیار کر لیتے اور جس کام کا مضر ہونا معلوم ہوتا اس کو ترک کر دیتے۔
 ” ازلام “ زلم کی جمع ہے، زلم اس تیر کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ جاہلیت عرب میں قسمت
 آزمائی کی جاتی تھی اور یہ سات تیر تھے جن میں سے ایک پر ” نعم “ ایک پر ” لا “ اور اسی
 طرح کے دوسرے الفاظ لکھے ہوتے تھے اور یہ تیر بیت اللہ کے خادم کے پاس رہتے تھے۔
 جب کسی شخص کو اپنے کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا تو خادم کعبہ کے پاس

جاتا تو کچھ رقم اُسے بطور نذرانہ دیتا وہ ان تیروں کو ترکش سے ایک ایک کر کے نکالتا اگر ”نعم“ والا تیر نکل آتا تو یہ سمجھتا کہ یہ کام مفید ہے اور اگر ”لا“ والا نکلتا تو یہ سمجھتا کہ یہ کام نہ کرنا چاہئے۔ استقسام بالالزام کی اور بھی بہت سی صورتیں ہیں، قرآن نے ان تمام سے اپنے متبعین کو روک دیا ہے

پھر چونکہ بندوں کا علم ناقص ہے، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شخص ایک کام کرنا چاہتا ہے اور اس کا انجام اس کے حق میں اچھا نہیں ہوتا، اس لئے اُسے مستقبل میں اپنے بُرے اور بھلے کے معلوم کرنے کی بہت فکر ہوتی ہے۔ استقسام بالالزام کی ممانعت کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس سے روکا اور اس کے غوض میں صلاۃ استخارہ کی تعلیم فرمائی اور بتایا کہ جب کوئی خاص اور اہم کام درپیش ہو تو دو رکعت نماز بنیت نفل پڑھ کے اللہ تعالیٰ سے رہنمائی اور خیر کو طلب کرے اور دعائے استخارہ پڑھے ۳۶

ظاہر ہے کہ بندہ جب اپنی عاجزی اور بے علمی کا احساس و اعتراف کرتے ہوئے اپنے علیم کل اور قادر مطلق مالک سے رہنمائی اور مدد طلب کرے گا کہ جو اس کے نزدیک بہتر ہو وہی کر دے تو یہ انتہائی بعید ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اس بندہ کی رہنمائی اور مدد نہ فرمائے۔ حدیث میں اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کہ وہ رہنمائی بندوں کو کس طرح حاصل ہوگی لیکن اللہ کے بندوں کا تجربہ ہے کہ یہ رہنمائی بسا اوقات خواب وغیرہ میں کسی غیبی اشارہ کے ذریعہ بھی ہوتی ہے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود بخود اس کام کے کرنے کا جذبہ اور داعیہ دل میں شدت سے پیدا ہو جاتا ہے، یا

۱۔ تفصیل کیلئے دیکھیے معارف القرآن (ج ۳ ص ۳۱، سورۃ مائدہ ۱۲) مرتب

۲۔ کما قال شیخ ولی اللہ الدہلوی فی تحفۃ اللہ البالغہ ”ج ۲ ص ۱۹۔ النوافل“ مبحث فی النقل و حکمہ تشریعاً
 ۳۔ جو حدیث باب میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے ”اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْتَخِیْرُکَ بِحِلِّکَ اَسْتَخِیْرُکَ بِقُدْرَتِکَ
 وَ اَسْأَلُکَ مِنْ فَضْلِکَ الْعَظِیْمِ، فَاِنَّکَ تَعْلَمُ رَوَایَاتِیْ وَ تَعْلَمُ وَّلَا اَعْلَمُ وَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ،
 اَللّٰهُمَّ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ لِهٰذَا الْاَمْرِ خَیْرًا فِیْ دِیْنِیْ وَ مَعَیْشَتِیْ وَ عَاقِبَةِ اَمْرِیْ — اَوْ قَالَ — فِیْ عَاجِلِ
 اَمْرِیْ وَ اٰخِرِیْ، فَبَسِّرْہِ لِیْ ثُمَّ بَارِکْ لِیْ فِیْہِ، وَ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ لِهٰذَا الْاَمْرِ شَرًّا فِیْ دِیْنِیْ وَ مَعَیْشَتِیْ وَ
 عَاقِبَةِ اَمْرِیْ — اَوْ قَالَ — فِیْ عَاجِلِ اَمْرِیْ وَ اٰخِرِیْ، فَاصْرِفْہُ وَ اصْرِفْنِیْ عَنْہُ وَ اقْدِرْ لِیْ الْخَیْرَ
 حَيْثُ کَانَ ثُمَّ اَرْضِنِیْ بِہِ“ ہذا الامر کی جگہ اپنی حاجت ذکر کرے ۱۲ م

اس کے برعکس اس کی طرف سے دل بالکل ہٹ جاتا ہے ایسی صورت میں ان دونوں کیفیتوں کو منجانب اللہ اور وعاء کا نتیجہ سمجھنا چاہئے اور اگر استخارہ کے بعد تذبذب کی کیفیت رہے تو استخارہ بار بار کیا جائے اور جب تک کسی طرف رجحان نہ ہو جائے اقدام نہ کیا جائے۔
 واضح ہے کہ واجب و مندوب کے کرنے، اور حرام و مکروہ کے چھوڑنے کیلئے کوئی استخارہ نہیں، اس لئے کہ اولین کا کرنا اور آخرین کا ترک متعین ہے اور استخارہ صرف امر مباح کے کرنے یا نہ کرنے کی دونوں جانبوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے کیا جاتا گا یا کسی واجب غیر موقت میں وقت کی تعیین کیلئے۔ واللہ اعلم۔

از مرتب عفا اللہ عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ التَّسْبِيحِ

صلوة التسبیح کے بارے میں جتنی روایات آئی ہیں سنداً اور سبب کی سبب ضعیف ہیں چنانچہ حدیث باب بھی موسیٰ بن عبیدہ کی بنا پر ضعیف ہے، اس سے متعلقہ تمام احادیث کے ضعف ہی کی وجہ سے علامہ ابن الجوزی نے اس نماز کی مشروعیت سے انکار کیا ہے۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ نے "الاعمال المکفرۃ" میں لکھا ہے کہ تعدد طرق کی بنا پر یہ حدیث (حدیث باب) حسن لغیرہ بن گئی ہے اس کے علاوہ یہ مؤید بالتعمال بھی ہے لہذا صلوۃ التسبیح کو بدعت یا خلاف سنت کہنا یا اس کی فضیلت کا انکار کرنا درست نہیں۔

پھر صلوۃ التسبیح میں بنیادی بات یہ ہے کہ ہر رکعت میں پچھتر مرتبہ "سُبْحَانَ اللَّهِ"

۱۔ دیکھئے معارف الحدیث (ج ۲ ص ۳۹۵ تا ۳۹۸) ۱۲م

۲۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۸) ۱۲م

۳۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۸۶، رقم ۱۴۸۳) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۴۔ یہ طرق مختلف کتب حدیث میں مروی ہیں بعض طرق کے حوالے اشرار اللہ ہم آگے حاشیہ

میں ذکر کریں گے ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ أَكْبَرُ ۖ پڑھا جائے ، یہاں تک کہ چار رکعتوں میں تین سو کا عدد پورا ہو جائے ۔

پھر اس کے دو طریقے ہیں ایک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں بیان ہوا ہے جس کے مطابق قیام میں پندرہ مرتبہ اور اس کے بعد سجدہ تک ہر نقل و حرکت میں دس دس مرتبہ یہی تسبیح پڑھی جائے گی اور دوسرے سجدہ کے بعد جلسۂ استراحت کیا جائے گا اس میں بھی یہی تسبیح دس مرتبہ پڑھی جائے گی ۔

دوسرا طریقہ (اسی باب میں) حضرت عبداللہ بن المبارکؓ سے منقول ہے اس میں جلسۂ استراحت نہیں ہے اور اس کے بجائے قیام میں پچیس تسبیحات پندرہ قرارت سے قبل اور دس بعد القرارة ۔ یہ دونوں طریقے بلا کراہت جائز ہیں اور حنفیہ کے نزدیک اگرچہ جلسۂ استراحت مستحب نہیں لیکن صلاۃ التسبیح میں یہ بلا کراہت جائز ہے ۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِفَةِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

عن كعب بن عجرة قال : قلنا : يا رسول الله ! هَذَا السَّلَامُ عَلَيْكَ وَتَد

۱۔ کافی روایت ابن عباسؓ عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۸۲) باب صلوٰۃ التسبیح ، لیکن حضرت ابو رافعؓ کی حدیث باب میں ” اللہ اکبر والحمد للہ وسبح اللہ “ کے الفاظ مروی ہیں ، اور سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۲) باب صلوٰۃ التسبیح میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں آپؐ کا یہ قول مروی ہے ” ولاتقم (للمرکۃ الثانیۃ) حتی تسجد عشرًا وتحمد عشرًا وتکبر عشرًا وتہل عشرًا “ جس کا ظاہر یہ ہے کہ صلاۃ التسبیح میں پڑھی جانے والی دعا خواہ کسی بھی قسم کے الفاظ کیساتھ ہو تسبیح ، تحمید ، تکبیر اور تہلیل پر مشتمل ہونی چاہئے ۲۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۳ و ۱۸۴) و سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ماجاء فی صلوٰۃ التسبیح ، روایت ابن عباسؓ والا طریقہ ابو رافعؓ کی روایت میں بھی مروی ہے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ماجاء فی صلوٰۃ التسبیح ، اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بھی یہی طریقہ مروی ہے دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۲) باب صلوٰۃ التسبیح ، نیز حضرت جعفر بن ابی طالبؓ کی روایت میں بھی یہی طریقہ مروی ہے ، دیکھئے مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۲۳) ، رقم (۵۰۰۴) باب الصلوٰۃ التي تکفر ۱۲ ارشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

۳۔ یرید بہ قول ” السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ “ فی التشہید ، وہو (باقی بر صفحہ آئندہ)

علمنا، فكيف الصلاة عليك؟ قال: قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم إنك حميد مجيد وبارك على محمد وآله

نماز کے قعدہ اخیرہ میں درود شریف پڑھنے کی کیا حیثیت ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ احناف، مالکیہ، حنابلہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ سنت ہے جبکہ امام شافعیؒ اس کی فرضیت کے قائل ہیں والیسا مذهب احمد فی أحد القولین عنہ، اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمدًا چھوڑے تو نماز نہ ہوگی۔

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے مسلک پر بہت تنقید کی گئی ہے ان کے ادلہ کی تفصیل اور جوابات کے لئے دیکھئے غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی۔

پھر عمر بھر میں ایک مرتبہ درود شریف پڑھنا بالاتفاق فرض ہے اور اسم گرامی کے سننے کے وقت واجب ہے۔ اگر ایک مجلس میں اسم گرامی بار بار آئے تو اس میں اختلاف ہے، امام طحاویؒ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) الظاہر الصحیح، واختاره البیہقی وابن عبد البر والقاضی عیاض وغیرہم۔ وقیل: یرید بہ سلام التحلل من الصلاة، وهو یجوز، کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) ۱۲ مرتب

۱۔ قال الشيخ البیوری: قوله "كما صليت لآله" أشكل على الناس وجہ التشبیہ، فان محمدًا صلی اللہ علیہ وسلم ہوا فضل المرسلین وسید ولد اجمعین، افضل وجرہ من ابراہیم وآلہ ولا سیمما قدا ضیف الیہ آل محمد، واذا کان ہوا افضل، فالصلاة المطلوبة علیہ تكون افضل من کل صلاة علی غیرہ، وقد ذکر الحافظ ثلثۃ عشر وجہًا فی الجواب، راجع فتوح الباری (ج ۱۱ ص ۱۳۶) باب الصلاة علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۹۶) ۱۲ مرتب

۲۔ قالہ فی الأم، "كما فی الفتح" (ج ۱۱ ص ۱۳۹)۔ معارف (ج ۴ ص ۲۹۰) ۱۲ مرتب

۳۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۹۰) وغنیۃ المستملی (ص ۳۳۳) صفۃ الصلاة ۱۳ مرتب
۴۔ وقد شد الشافعی ولا سلف لہ فی ہذا القول، ولا سنة یتبعہا وشنع علیہ فیہ جماعة فیہم الطبری والنقشیری وخالف من اہل مذہب الخطابی، وقال لا اعلم لہ فیہا قدوة۔ کذا فی الکبیری (ص ۳۳۳) صفۃ الصلاة، ۱۲ مرتب

۵۔ المعروف بالکبیری، (ص ۳۳۳ و ۳۳۴) باب صفۃ الصلاة ۱۲ مرتب

کے نزدیک ہر مرتبہ واجب ہے جبکہ شمس الائمہ کرخ^۲ کے نزدیک ایک مرتبہ واجب ہے اور کھپڑ سنت ہے۔ روایات سے امام طحاوی^۳ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ سنن ترمذی^۴ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”سبعم الف رجل ذکر مت عندہ فلم یصل علی“ اور ترمذی^۵ ہی کی ایک روایت میں حضرت علیؓ بن ابی طالب سے مرفوعاً مروی ہے ”البخیل من الذی ذکر مت عندہ فلم یصل علی“ نیز ابن السنی^۶ نے سندجید کے ساتھ روایت نقل کی ہے ”من ذکر مت عندہ فلیصل علی“ البتہ تسیر کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مجلس میں صرف ایک مرتبہ واجب ہوئے۔

واضح رہے کہ یہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نام گرامی کا ذکر مجلس میں آجائے، جہاں تک عام حالات کا تعلق ہے اس میں درود شریف کا ورد بکثرت مستحب ہے واللہ الموفق۔

مروّجہ صلاۃ وسلام اور اس کی شرعی حیثیت :

بعض مساجد میں کچھ لوگ ایسا کرتے ہیں کہ نمازوں کے بعد (بالخصوص نماز جمعہ کے بعد) التزام کے ساتھ جماعت بنا کر اور کھڑے ہو کر با آواز بلند بالفاظ ذیل صلاۃ وسلام پڑھتے ہیں ”صلی اللہ علیک یا رسول اللہ سلام علیک یا رسول اللہ“ وغیرہ، ان میں سے بہت سے لوگوں کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس جگہ تشریف لاتے ہیں، یا ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں، اس لئے آپ سلام خود سنتے اور اس کا جواب دیتے ہیں، جو لوگ

۱۔ (ج ۲ ص ۲۱۶) باب بلا ترجمہ، ابواب الدعوات ۱۲ م

۲۔ حوالہ بالا، درود شریف کے فضائل سے متعلق روایات کے لئے دیکھئے فضائل درود شریف، مولفہ حضرت

شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی مدظلہم ۱۱ م

۳۔ غنیۃ المستملی (۳۳۴) باب صفة الصلاۃ ۱۲ م

۴۔ قال فی ”الکافی“ لم یلزمہ الأمرۃ واحدة فی الصحیح، لان تکرار اسمہ واجب لحفظ سنۃ التی بہا

قوام الشرعیۃ، فلو وجبت الصلاۃ فی کل مرة لافضی الی اخرج غیرانہ ندب تکرار بخلاف السجود ای سجدۃ التلاوة،

کذا فی شرح المنیۃ الکبیر (ص ۳۳۴) ۱۲ مرتب

ان کے اس عمل میں شریک نہیں ہوتے ان کو مطعون اور طرح طرح سے بدنام کرتے ہیں، جس کے نتیجے میں عموماً مسجدوں میں نزاع اور جھگڑے پیدا ہوتے ہیں، خاص طور سے ہمارے پُر فتن دور میں واضح ہے کہ یہ طریقہ کھلی ہوئی بدعت اور گمراہی ہے والعیاذ باللہ منہ

اس کی توضیح یہ ہے کہ کسی نماز کے بعد اجتماع والتزام کے ساتھ بلند آواز سے درود و سلام پڑھنا نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے نہ صحابہ و تابعین سے اور نہ ائمہ مجتہدین اور علمائے سلف میں سے کسی سے، اگر یہ عمل اللہ اور اس کے رسول کے نزدیک محمود و مستحسن ہوتا تو صحابہ و تابعین اور ائمہ دین اس کو پوری پابندی کے ساتھ کرتے حالانکہ ان کی پوری تاریخ میں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملتا اس سے معلوم ہوا کہ درود و سلام کیلئے اجتماع والتزام کو یہ حضرات بدعت و ناجائز سمجھتے تھے جس کے متعلق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بروایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہے ”مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ“ نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی سے مروی ہے ”مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ“ اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ”كُلُّ عِبَادَةٍ لَمْ يَتَعَبَّدْهَا أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تَعْبُدْهَا“ (الی قولہ) وخذوا بطريق من كان قبلكم“ یعنی جس طرح کی عبادت صحابہ کرام نے نہیں کی تم بھی اس کو عبادت نہ سمجھو بلکہ اپنے اسلاف صحابہ کا طریق اختیار کرو۔

پھر جہاں تک درود و سلام میں خطاب کے الفاظ ”یا رسول اللہ“، ”یا نبی اللہ“ وغیرہ استعمال کرنے کا تعلق ہے سو یہ عمل اگر اس عقیدہ سے ہو کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر و ناظر اور ہر زمان و مکان میں موجود ہے اور کائنات کی ہر آواز کو سنتا اور ہر حرکت کو دیکھتا ہے اسی طرح (معاذ اللہ) رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان خدائی صفات میں شریک ہیں، یہ کھلا ہوا شرک اور نصاریٰ کی طرح رسول کو خدا کا درجہ دینا ہے۔ اور اگر یہ عمل (یعنی خطاب و قیام) اس عقیدہ سے ہو کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس مجلس میں تشریف لاتے ہیں تو ایسا ہونا گویا بصورتِ معجزہ ممکن ہے مگر اس کیلئے ضروری ہے کہ قرآن یا حدیث سے اس کا ثبوت ہو حالانکہ کسی

لہ و لہ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۷۷) کتاب الاقصیۃ، باب نقض الاحکام الباطلۃ و ردّ مخرجات

الامور ۱۲ م

کہ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) بحوالہ کتاب الاعتصام للشاطی (ج ۲ ص ۳۱۱) ۱۲ مرتب

آیت یا حدیث میں قطعاً اس کا ذکر نہیں ہے اور بغیر ثبوت و دلیل کے اپنی طرف سے کوئی معجزہ گھنٹڑ
 لینا رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر افتراء ہے اور ایسا کرنے والا آپ کے فرمان "مَنْ كَذَبَ
 عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ" کا مصداق ہے۔ اور اگر مذکورہ دونوں میں سے
 کوئی عقیدہ بھی نہ ہو تب بھی موہم شرک ہونے کی وجہ سے ایسے الفاظ ممنوع ہیں اس لئے ان سے
 بھی اجتناب ضروری ہے خاص طور سے جب کہ ان کے کسی عقیدہ فاسدہ کو راہ ملتی ہو۔ یہی وجہ ہے
 کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آقا کو "رَبِّي" کے الفاظ سے اور اپنے غلام کو "عَبْدِي" کے
 الفاظ سے پکارنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے "لَا يَقُلْ أَحَدُكُمْ "رَبِّي" وَلْيَقُلْ
 "سَيِّدِي" و "مَوْلَايَ" وَلَا يَقُلْ أَحَدُكُمْ "عَبْدِي" و "أَمَتِي" وَلْيَقُلْ
 "فَتَايَ" و "فَتَاتِي" " غلامی" ممانعت کی وجہ یہی ہے کہ یہ الفاظ موہم شرک ہیں۔

بہر حال درود و سلام میں الفاظِ خطاب کا استعمال اگر کسی غلط عقیدہ سے نہ بھی ہو تب
 بھی موہم شرک و افتراء ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے۔ البتہ روضہ اقدس کے سامنے الفاظِ
 خطاب کے ساتھ سلام پڑھنا سنت سے ثابت اور مستحب ہے کیونکہ وہاں براہ راست حضور
 صلی اللہ علیہ وسلم کا سلام سننا اور جواب دینا روایات حدیث سے ثابت ہے۔

۱۔ بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے "عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صلی علی عند قبری سمعته
 ومن صلی علی نائياً (ای بعیداً) بلغته" مشکوٰۃ المصابیح (ص ۸۷) باب الصلاة علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفیہا
 بحالہ شعب الایمان للبیہقی۔ اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص میری قبر کے پاس درود و سلام پڑھتا ہے اسے
 میں خود سنتا ہوں اور جو دور سے درود و سلام بھیجتا ہے وہ (فرشتوں کے ذریعہ) مجھ تک پہنچا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح
 حضرت ابن مسعود سے مروی ہے "ان الله ملائکة سیاحین فی الارض یبلغون من اتی السلام" مشکوٰۃ (ص ۸۶) بحوالہ سنن
 ۲۔ مشکوٰۃ (ج ۱ ص ۳۵) فی الفصل الثانی من کتاب العلم بحوالہ سنن ترمذی وابن ماجہ ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۳۸) کتاب الالفاظ من الادب وغیرہا، باب حکم اطلاق لفظ العبد والامۃ والمولی والسید ۱۲ م
 ۴۔ کذا فی جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۵)۔ لیکن احقر کو اپنی ناقص تلاش سے اس بارے میں کوئی صریح روایت یا اثر نہ مل سکا۔
 ۵۔ چنانچہ پیچھے حاشیہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ذکر کی جا چکی ہے "من صلی علی عند قبری سمعته الخ
 مشکوٰۃ (ص ۸۰) نیز حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے "ما من احد یسلم علی الارذ اللہ علی روحی حتی
 ارز علیہ السلام" مشکوٰۃ (ص ۸۶) بحوالہ سنن "لابی داؤد" والدعوات الکبیر للبیہقی ۱۲ مرتب

پھر درود و سلام میں قیام کو ضروری سمجھنا بھی غلط ہے اس لئے کہ جس طرح ذکر اللہ اور تلاوت قرآن کریم کھڑے ہو کر اور بیٹھ کر بلکہ لیٹ کر بھی ہر طرح جائز ہے اسی طرح درود شریف بھی ہر طرح جائز ہے لیکن اگر کوئی کھڑے ہو کر پڑھنے کو ضروری اور اس کے خلاف کو بے ادبی قرار دے تو یہ ایک غیر واجب کو اپنی طرف سے واجب قرار دینے کی وجہ سے ناجائز ہے خصوصاً جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں درود شریف کو بیٹھ کر پڑھنے کی سنت جاری فرمائی ہے تو بیٹھ کر درود و سلام پڑھنے کو خلاف ادب کہنا اور قیام کو ضروری قرار دینا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی مخالفت ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ قرآن کریم کو صرف کھڑے ہو کر پڑھنا چاہئے بیٹھ کر پڑھنا بے ادبی ہے۔

اور اگر مجلس درود و سلام یا میلاد میں قیام اس عقیدہ سے ہو کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس تشریف لاتے ہیں، سو اس کے بارے میں ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ کسی ایسی مجلس میں آپ کا خود تشریف لانا کسی شرعی دلیل سے ثابت نہیں۔ پھر اگر بفرض محال کسی دلیل سے آپ کا بنفس نفیس تشریف لانا ثابت بھی ہو جائے تب بھی اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ قیام ضروری ہو اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی حیات طیبہ میں بھی اپنے لئے قیام کو پسند نہ فرماتے تھے، چنانچہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں: ”لَمْ يَكُنْ شَخْصٌ أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانُوا إِذَا رَأَوْهُ لَمْ يَقُومُوا لِمَا يَعْلَمُونَ مِنْ كَرَاهِيَتِهِ لَذَلِكَ“ یعنی حضرات صحابہ کرامؓ کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے بڑھ کر اور کوئی شخص محبوب نہ تھا لیکن جب وہ آپ کو دیکھتے تو قیام نہ کرتے تھے کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آپ اس عمل کو مکروہ سمجھتے ہیں۔

پھر جہاں تک نمازوں کے بعد ساجد میں جہراً درود شریف پڑھنے کا تعلق ہے یہ بھی صحیح نہیں اور بدعت ہے، وجہ یہ ہے کہ مسجد پوری مسلمان قوم کی مشترک عبادت گاہ ہے، اس میں کسی فرد یا جماعت کو فرائض و واجبات کے علاوہ کسی ایسے عمل کی اجازت ہرگز نہیں دی جاسکتی جو دوسرے لوگوں کی انفرادی عبادت نماز تسبیح درود اور تلاوت وغیرہ میں خلل انداز

۱۔ تفصیل کیلئے دیکھئے ”تبرید النواظر“ مؤلفہ مرانا محمد سرفراز خان صاحب صفدر مظہم ۱۲م

۲۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۸) ابواب الاستیذان والاداب، باب ماجاء فی کراہیۃ قیام الرجل للرجل ۱۲م

ہو اگرچہ وہ عمل سب کے نزدیک بالکل جائز اور مستحسن ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ فقہاء رحمہم اللہ نے تصریح فرمائی ہے کہ مسجد میں بآواز بلند تلاوت قرآن یا ذکر جہری جس سے دوسرے لوگوں کی نماز یا تسبیح و تلاوت میں خلل آتا ہو ناجائز ہے۔ (شامی، خلاصۃ الفتاویٰ)

ظاہر ہے کہ جب قرآن اور ذکر اللہ کو بآواز بلند مسجد میں پڑھنے کی اجازت نہیں تو درود و سلام کیلئے کیسے اجازت ہو سکتی ہے، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے، "اِنَّهُ اَخْرَجَ جَمَاعَةً مِنَ الْمَسْجِدِ يَهْتَلُونَ وَيُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَهْرًا، وَقَالَ لَهُمْ: مَا ارَاكُمْ اِلَّا مُبْتَدِعِينَ" یعنی حضرت ابن مسعودؓ نے ایک جماعت کو مسجد سے محض اس لئے نکال دیا تھا کہ وہ بلند آواز سے "لَا اِلَهَ اِلَّا اللَّهُ" اور بلند آواز سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھتی تھی، نیز ان کو بدعتی قرار دیا۔ انقلاب زمانہ دیکھئے کہ آج جو شخص بلند آواز سے جماعت کے ساتھ ملکر درود شریف نہیں پڑھتا اہل بدعت اُس کو مسجد سے نکال دیتے ہیں جبکہ حضرت ابن مسعودؓ نے بلند آواز کے ساتھ مسجد میں درود شریف پڑھنے والوں کو مسجد سے نکال دیا تھا اور فرمایا میرے نزدیک تم بدعتی ہو۔ اِنْ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةٌ لِّاُولِي الْاَبْصَارِ۔

(تم شرح الباب ۵۔ من المرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ المنہاج الواضح (۱۲۷) بحوالہ شامی (ج ۲ ص ۳۵۰) و فتاویٰ بزازیہ (ج ۳ ص ۳۷۵) علی ہامش الہندیہ (۱۲ مرتب)

۲۔ اس باب کی شرح لکھتے ہوئے بطور خاص درج ذیل کتابوں سے مدد لی گئی:

۱۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۹۰ تا ۲۹۷)

۲۔ غنیۃ المستملی المعروف یا لکبیری شرح منیۃ المصلی (ص ۳۳۳ و ۳۳۴، صفۃ الصلاۃ)

۳۔ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۱ تا ۲۱۸)

۴۔ المنہاج الواضح یعنی راہ سنت (ص ۱۲۷ و ۱۶۸)

۵۔ مرتب عفا اللہ عنہ

ابواب الجمع

جمع مشہور لغت میں بضم المیم ہے اور ایک روایت سکون میم کے ساتھ بھی ہے چنانچہ امام اعمشؒ کی قرارت یہی تھیں۔ اور اس لفظ کو بعض حضرات نے بفتح المیم بھی ضبط کیا ہے، زجاج کا کہنا یہ ہے کہ اس لفظ کو کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔

زمانہ جاہلیت میں اس دن کا نام ”یوم العروبة“ تھا بعد میں اس کا نام ”یوم الجمعة“ پڑ گیا۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ اسلامی نام ہے اس کی وجہ تسمیہ اجتماع الناس للصلوة ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ سنی جمعة لان خلق العالم

۱۔ وہو الا فصح والاکثر اثنان وبشرًا الجمهور، کذا فی المجلد الرابع عشر من روح المعانی الجزء الثامن و العشرون (ص ۹۹، رقم الآیة ۹، من سورة الجمعة) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ وبکذا قرأ ابن الزبیر والوحیة وابن ابی عبلة وزید بن علی، روح المعانی حوالہ بالا ۱۲ مرتب عفی عنہ
۳۔ ولم یقرأ به، روح المعانی حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ معارف السنن (ج ۳ ص ۳۰۳)، خلاصہ یہ کہ لفظ جمعہ میں چار لغات ہیں (۱) المجمع بضم المیم۔
(۲) المجمع سکون المیم۔ ان دونوں صورتوں میں اس کے معنی ”المجموع“ ای یوم الفوج المجموع کے ہونگے (۳) المجمع بفتح المیم، اس صورت میں اس کے معنی ”الجامع“ کے ہوں گے یعنی یوم الوقت الجامع (۴) المجمع بکسر المیم، دیکھئے روح المعانی جز ۲۸ ص ۹۹ ۱۲ رشید اشرف حفظہ اللہ

۵۔ العروبة اسم سریانی معرب وقال السیسی: ومعنی العروبة الرحمة فیما بلغنا عن بعض اہل العلم انتہی، و ہو غریب فلیحفظ۔ الملتقط من روح المعانی بتغیر لیسیر (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ عن ابن سیرین قال: حج اہل المدینة قبل ان یقدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وقبل ان تنزل الجمعة، وہم الذین سموها الجمعة فقالت الانصار: لليہود یوم یجتمعون فیہ کل سبعة ايام، وللنصارى ایضاً مثل ذلک، فہلم! فلنجعل یوماً نجتمع ونذكر اللہ ونصلی ونشکرہ فیہ او كما قالوا، فقالوا: یوم السبت لليہود، ویوم الاحد للنصارى فاجعلوه یوم العروبة، وكانوا یسمون یوم الجمعة یوم العروبة، فاجتمعوا الی سعد بن زرارة فصلى بہم یومئذ و ذکرہم فسموه الجمعة الخ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۵۹، رقم ۵۱۴۴) کتاب الجمعة، باب اول من جمع۔ ۱۲ مرتب

قد تمّ وجمع فیہ، اور بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ چونکہ کعب بن لوی اس دن لوگوں کو جمع کر کے وعظ کیا کرتے تھے اس لئے اس کا یہ نام پڑ گیا۔

بَابُ فَضْلِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

خیر یوم طلعت فیہ الشمس یوم الجمعة فیہ خلق آدم و فیہ ادخل الجنة و فیہ اخرج منها، "اخراج آدم من الجنة" کو فضیلت سے بظاہر کوئی تعلق نہیں کیونکہ فضیلت خیر پر مقرر ہوتی ہے جبکہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج بطور عتاب تھا۔ اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا "و فیہ اخرج منها" سے مقصود اس دن میں بڑے بڑے واقعات کے ظاہر ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ اخراج آدم علیہ السلام ایک بہت بڑا واقعہ ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج دنیا میں خیر کے پھیلنے کا سبب بنا کیونکہ ان کی پشت سے لاکھوں انبیاء علیہم السلام پیدا ہوئے جن کی پیدائش خیر ہی خیر ہے، الملتقط من معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۵) وغیرہ۔

یوم جمعہ افضل ہر یوم غیرہ | پھر اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ یوم جمعہ کی فضیلت بڑھی ہوئی ہے یا یوم عرفہ کی۔ ایک جماعت نے یوم عرفہ کو افضل قرار دیا و ہواصح الوجهین عند الشافعیۃ والیہ ذہبت الحنفیۃ دوسری جماعت نے جمعہ کو افضل قرار دیا ہے، امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن عربی اسی کے قائل ہیں۔

و ثمرۃ الخلاف تطہر فی الذکر فی افضل یوم من السنۃ او الطلاق و العتاق و ما اشبهہما۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۳) تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۱ ص ۱۹۵ و ۱۹۶)۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۳ و ۳۰۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ
عہ شرح باب از مرتب ۱۲

بَابُ فِي السَّاعَةِ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ

التمسوا الساعة التي ترجى في يوم الجمعة بعد العصر إلى غيبوبة الشمس : اس ساعت اجابت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے ، ایک جماعت کے نزدیک یہ مبارک ساعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ مخصوص تھی ، جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ قیامت تک یہ ساعت باقی ہے ۔ پھر خود جمہور میں اس کی تعیین و عدم تعیین کے بارے میں شدید اختلاف ہے ، علامہ نبوریؒ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۶ و ۳۰۷) میں تحریر فرماتے ہیں :
 ” فی هذه الساعة المرحوة المحمودة خمسة واربعون قولاً ، ذکرها كلها السيوطي في تنوير الحوالك : علامہ نبوریؒ نے اسی مقام پر ان اقوال کثیرہ کے بنیادی اصول بھی ذکر کئے ہیں چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں :-

” وقد اختلف الصحابة والتابعون ومن بعدهم : هل هذه الساعة باقية أو رفعت ؟ وعلى الاول : هل هي في كل جمعة أو واحدة من كل سنة ؟ وعلى الاول هل هي وقت معين أو مبهم ؟ وعلى التعيين : هل يستوعب الوقت أو مبهم ؟ وعلى الابهام : ما ابتداءه وما انتهاؤه ؟ وعلى كل ذلك : هل يستغرق الوقت أو بعضه ؟ وهذه هي اصول الاقوال اھـ“

ان پینتالیس پچاس اقوال میں سے گیارہ اقوال مشہور (ذکر ہا ابن القیم) اور دو اشہر ہیں جنہیں علامہ نبوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۸) میں ذکر کیا ہے ۔
 الاول : انها بعد صلوة العصر إلى غروب الشمس ” اس قول کو امام ابو حنیفہؒ اور

۱۔ وفی حاشیۃ الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۱۹۶) : وبلغت اقوال المحققین فی ذلک الی خمسين ، ذکرہا اصحاب المطولات
 ۲۔ کالجافظ فی الفتح ویشیخ فی البذل وغیرہا والمشہور منها احد عشر قولاً ۔ ذکرہا ابن القیم وخصصہا فی الاوجز واشہر
 ہذہ الاقوال کلہا قولان ۔ ان دونوں اقوال کو ہم انشاء اللہ متن میں ذکر کریں گے ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ
 ۳۔ و ہذا ہوا القول الخامس والثلاثون مما ذكره الحافظان فی شرحی الصحیح ” العمدۃ “ (ج ۳ ص ۳۲۷) ” و الفتح “
 (ج ۲ ص ۲۴۸) کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

امام احمد بن حنبلؒ نے اختیار کیا ہے۔

الثانی : انہا بعد ان یجلس الامام الی ان تقضى الصلوة ۱۱ اسی قول کو شافعیہ نے اختیار کیا ہے۔

قول اول کی دلیل ترمذی میں حضرت انسؓ کی حدیث باب ہے ، نیز سنن نسائی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے جس میں عبداللہ بن سلامؓ کا یہ قول مروی ہے ”انی لا علم تلك الساعة ، فقلت (ای قال ابوہریرہ) یا اخی حدثنی بها ، قال ہی آخر ساعة من يوم الجمعة قبل ان تغيب الشمس ، فقلت الیس قد سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول : لا یصادفہا مؤمن وهو فی الصلاة و الیس تلك الساعة صلوة قال الیس قد سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول : من صلی وجلس ینتظر الصلاة فهو فی صلاة حتی تاتیہ الصلاة التي تلہا . قلت بلی ! قال : فهو كذلك اه

اور قول ثانی کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے ”عن ابی بردة ابن ابی موسیٰ الاشعری قال قال لی عبد الله بن عمر سمعت اباک یحدث عن رسول الله صلی الله علیہ وسلم فی شأن ساعة الجمعة قال قلت : نعم ! سمعته یقول سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول : ہی ما بین ان یجلس الامام الی ان تقضى الصلوة “ اه نیز ترمذیؒ میں حضرت عمرو بن عوفؓ کی حدیث باب سے بھی قول ثانی کی تائید ہوتی ہے۔ ”عن النبی صلی الله علیہ وسلم

۱۰ وہو القول الخامس والعشرون فی ترتیب الحافظین فی الشرحین ، وقیل یرد علی الثانی انه لیس ذلک وقتاً للدعاء واجیب بان الدعاء عندہم یجوز فی سکات الخطبة وكذا یجوز عندہم الدعاء اثناء الصلوة وان لم یکن من الماثور ، وعندہم فی الدعاء بکلام الناس سعة فمما عتدنا من الضیق ففقد الصلوة عندنا بدعاء یشبه کلام الناس ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۱ (ج ۱ ص ۲۱۰ و ۲۱۱) باب ذکر الساعة التي یستجاب فیہا الدعاء یوم الجمعة ۱۲ م

۱۳ (ج ۱ ص ۲۸۱) کتاب الجمعة ، فصل فی ذکر الدعاء التي تقبل فیہا دعوة العبد اذا وافقها و بیان وقتہا ۱۴ م

۱۵ (ج ۱ ص ۹۱) ۱۴ م

قال ان في الجمعة ساعة لا يسأل الله العبد فيها شيئاً الا آتاه الله اياه.
قالوا يا رسول الله اية ساعة هي ؟ قال حين تقام الصلوة الى انصراف منها
بہرہاں دونوں قسم کی حدیثوں میں بعض حضرات نے تطبیق دینے کی کوشش کی ہے لیکن
اکثر حضرات ان میں کسی ایک کی ترجیح کے قائل ہیں۔ فرجحت الشافعية حدیث مسلم
على حدیث السنن ورجح الحنفية والحنابلة حدیث السنن۔

بہر حال جمعہ کے دن عصر سے مغرب تک تو دعاء و ذکر کا اہتمام ہونا ہی چاہئے، ساتھ
ساتھ جمعہ کی نماز کے خطبہ سے لی کر نماز سے فارغ ہونے تک بھی اگر امکان دعاء ہو اس کا
اہتمام کر لینا چاہئے۔
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِغْتِسَالِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

”من أتى الجمعة فليغتسل“ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ سمیت
جمہور سلف و خلف کا اس پر اتفاق ہے کہ غسل یوم جمعہ واجب نہیں بلکہ سنت ہے، البتہ
ظاہر یہ اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے۔
قائلین وجوب حدیث باب میں ”فليغتسل“ کے صیغہ امر سے استدلال کرتے ہیں

۱۔ بان ساعة الاجابة منخرة في كلا الوقتين منهم (ای من المؤقتين) ابن القتيبي كما قاله في الهدى
وحكاية الحافظ في الفتح عنه (ج ۲ ص ۲۵۱) ومنهم الشاه ولي الله في ”حجة الله البالغة“ فی بیان
الجمعة غیرانہ قال بعد ذکر الوقتين ؛ وعندی ان الكل بیان اقرب مظنة وليس بتعيين
وابن القتيبي من يحسنهم بهما، والله اعلم قال الشيخ ؛ وهو المختار، الملتقط من معارف السنن
(ج ۲ ص ۳۱۰ و ۳۱۱) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ تفصیلی دلائل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) ۱۲ مرتب

۳۔ حکماء ابن المنذر ثم الخطابي ثم ابن عبد البر في التمهيد والى ذلك اصحابه (ای اصحاب مالکؒ)
کذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۴۔ وحكي عن الشافعي واحمد ايضا ولكن المعتمد عند اصحاب هؤلاء كلهم (مالکؒ والشافعي واحمدؒ)
السنية والندب دون الوجوب، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲۰) بتغير من المرتب ۱۳

نیز ان کا استدلال صحیحین میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے بھی ہے ”اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ قَالَ غَسَلَ یَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلٰی کُلِّ مُحْتَلِمٍ (اللفظ البخاری) جبکہ جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں :

۱۔ ترمذیؒ میں حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت ” قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ مَنْ تَوَضَّأَ یَوْمَ الْجُمُعَةِ نَبَّهَا وَنَعَمَتْ وَمَنْ اَغْتَسَلَ فَاغْتَسَلَ اَفْضَلَ “
 ۲۔ ترمذیؒ ہی میں حضرت ابوسہریرہؓ کی روایت ” قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ مَنْ تَوَضَّأَ فَاحْسَنَ الْوُضْءِ ثُمَّ اَتٰی الْجُمُعَةَ فَدَنَا وَاسْتَمَعَ وَالصَّغْرُ غُفْرٌ لِّہِ مَا بَیْنَهُ وَبَیْنَ الْجُمُعَةِ وَزِیَادَةُ ثَلَاثَةِ اَیَّامٍ “ اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف وضو کا ذکر فرمایا ہے اور غسل کا کوئی تذکرہ نہیں ۔

۳۔ حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے بھی جمہور کا استدلال ہے چنانچہ صحیح مسلمؒ میں حضرت ابوسہریرہؓ سے مروی ہے ” قَالَ بَیْنَا عَمْرُو بْنُ الْخَطَّابِ یُخَاطِبُ النَّاسَ یَوْمَ الْجُمُعَةِ اِذْ دَخَلَ عَثْمَانُ بْنُ عَفَّانٍ فَعَرَّضَ بِہِ عَمْرُوٌ فَقَالَ مَا بِاَلْ رِجَالِ یَتَأَخَّرُوْنَ بَعْدَ النِّدَاءِ فَقَالَ عَثْمَانُ یَا اَمِیرَ الْمُؤْمِنِیْنَ مَا زِدْتَ حِیْنَ سَمِعْتَ النِّدَاءَ اَنْ تَوَضَّأْتَ ثُمَّ اَقْبَلْتَ فَقَالَ عَمْرُوٌ وَالْوُضْوءُ اَیْضًا ، اَلَمْ تَسْمَعُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ یَقُوْلُ اِذَا جَاءَ اَحَدُکُمْ اِلَى الْجُمُعَةِ فَلِیَغْتَسِلَ “

وجہ استدلال ظاہر ہے کہ اگر غسل جمعہ واجب ہوتا تو حضرت عثمانؓ غسل کو ہرگز نہ چھوڑتے اور حضرت عمرؓ بھی ان کو لوٹ کر غسل کر کے آنے کا حکم دیتے ” اذلیس فلیس “
 جہاں تک قائلین وجوب غسل کے دلائل کا تعلق ہے ان کا جواب یہ ہے کہ غسل کا حکم شروع میں ایک عارض کی وجہ سے تھا جب وہ عارض ختم ہو گیا تو حکم بھی ختم جس کی

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۰ و ۱۲۱) کتاب الحجۃ ، باب فضل الغسل یوم الحجۃ النبی ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الحجۃ ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۹۱) باب فی الوضوء یوم الحجۃ ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۹۲) باب فی الوضوء یوم الحجۃ ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الحجۃ ، نیز یہی حدیث ترمذی میں بھی الفاظ کے فرق کے ساتھ اسی باب (باب ماجاء فی

الغسل یوم الحجۃ) میں مذکور ہے ۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

تفصیل مستد احمد وغیرہ کی روایت میں موجود ہے ”عن ابن عباس وسأله رجل عن الغسل يوم الجمعة أواجب؟ قال لا، وسأحد ثكم عن بدء الغسل كان الناس محتاجين وكانوا يلبسون الصوف وكانوا يسقون النخل على ظهورهم وكانت مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ضيقاً متقارب السقف فراخ الناس في الصوف فعرقوا وكان منبر النبي صلى الله عليه وسلم قصيراً إنما هو ثلاث درجات فعرق الناس في الصوف فثارت أرواحهم أرواح الصوف فتأذى بعضهم ببعض حتى بلغت أرواحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر فقال يا أيها الناس إذا جئتم الجمعة فاغتسلوا وليس أحدكم من أطيب طيب أن كان عنده (قال الهيثمي) في الصحيح بعضه رواه أحمد ورجال رجال الصحيح“

نیز قائلین وجوب کے دلائل کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ احادیث میں غسل کے بارے میں جہاں جہاں صیغہ امر استعمال ہوا ہے وہ وجوب پر نہیں استنباط پر محمول ہے۔
واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ مِنْ كَدِّيُوثِي إِلَى الْجُمُعَةِ

امرونا النبي صلى الله عليه وسلم ان نشهد الجمعة من قباء
یہاں دو مسئلے بحث طلب ہیں :

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ بستی یا شہر سے دور رہتے ہوں ان کو کتنی دور سے نماز جمعہ کی شرکت کے لئے آنا واجب ہے۔

امام شافعیؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ جو شخص شہر سے اتنی دور رہتا ہو کہ شہر میں نماز جمعہ کیلئے اگر رات سے پہلے پہلے اپنے گھر واپس پہنچ سکے اس پر واجب ہے کہ وہ جمعہ میں شرکت کرے اور جو اس سے زیادہ دور رہتا ہو اس پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں۔ بعض حضرات حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ امام ابو یوسفؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا استدلال

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مرفوعہ فی الباب سے ہے ”الجمعة علی من أذاه الليل إلى أهله“ لیکن امام احمدؒ وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس یا سے میں ان کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہوگا جس کو اذان جمعہ سنائی دیتی ہو یعنی جو شخص شہر سے اتنی دور ہو کہ اسے اذان کی آواز نہ آتی ہو تو اس پر جمعہ واجب نہیں۔ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا اور ابن العربیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو شہر میں رہتا ہو یا شہر کی فناء میں، فناء سے باہر رہنے والوں پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں اور فناء کی کوئی حد مقرر نہیں بلکہ شہر کی ضروریات جہاں تک بھی پوری ہوں وہاں تک کا علاقہ شہر میں داخل ہے۔ اس باب میں امام ترمذیؒ کا مقصد اسی مسئلہ کو بیان کرنا تھا۔

تحقیق الجمعة فی القرى | دوسرا مسئلہ جمعہ فی القری کا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صحت جمعہ کیلئے مصر یا قریہ کبیرہ شرط ہے اور دیہات

وغیرہ میں جمعہ جائز نہیں۔ پھر مصر کی تحدید میں مشائخ حنفیہ کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض نے اس طرح تعریف کی کہ ”وہ بستی جس میں سلطان یا اس کا نائب موجود ہو“ بعض نے کہا کہ ”وہ بستی جس کی سب سے بڑی مسجد اس کی آبادی کے لئے کافی نہ ہو“ بعض نے کہا کہ ”وہ بستی جس میں بازار ہوں“ غرض اس طرح مختلف تعریفیں کی گئی ہیں لیکن تحقیق یہ ہے کہ مصر کی کبھی طور پر کوئی جامع مانع تعریف نہیں کی جاسکتی بلکہ اس کا مدار عرف پر ہے اگر عرف میں کسی بستی کو شہر یا قصبہ سمجھا جاتا ہو تو وہاں نماز جائز ہے ورنہ نہیں۔

امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک جمعہ کیلئے مصر شرط نہیں بلکہ گاؤں میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے اس مسئلہ میں ہمارے دور کے غیر مقلدین نے انتہائی غلو سے کام لیا ہے اور وہ نہ صرف گاؤں بلکہ جنگل میں بھی جمعہ کے قائل ہیں۔

۱۔ کافی العمدۃ، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۳۴۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ ان حضرات کا استدلال غالباً حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت مرفوعہ سے ہے جو سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۸)

باب من تجب علیہ الجمعة میں مروی ہے ”الجمعة علی کل من سح النذارة“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ وقيل ما فيه أربعة آلات زجال، الكوكب الدرر (ج ۱ ص ۱۹۹) وفي جامع الرموز عن المصنفات قول

قائلین جواز کے دلائل | ان کا پہلا استدلال آیت "إِذَا نُودِيَ

لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ" میں "فَاسْعَوْا" کے عموم سے ہے جس میں مصر اور غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں "سعی الی الحجۃ" کو نذر پر وقوف کیا گیا ہے اور اس میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ نہ کہاں ہونی چاہئے کہاں نہیں ؟ اور قریہ میں جب نہ نہ ہوگی تو سعی بھی واجب نہ ہوگی۔

ان کا دوسرا استدلال ابو داؤد وغیرہ میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت سے ہر فرماتے ہیں "ان اول جمعة جمعت في الاسلام بعد جمعة جمعت في مسجد

۱۔ جز ۲۸ رقم الآیۃ ۹۔ سورۃ الحجۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ لیکن حجۃ الاسلام حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی آیت سے مسلک اخاف کو ثابت کیا ہے چنانچہ جب حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ "وثق العری فی الحجۃ فی القری" آپ کی خدمت میں پیش کیا گیا تو ارشاد فرمایا "بھئی میں زیادہ تو جانتا نہیں لیکن اتنا کہتا ہوں کہ گاؤں میں جمعہ کا عدم جواز قرآن مجید سے ثابت ہے دیکھو فرمایا گیا ہے "یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر اللہ" اس میں جمعہ کے لئے سعی کا حکم دیا گیا ہے جس کے معنی ہیں دوڑنا اور لپک کر چلنا سعی کی نوبت وہیں آسکتی ہے جہاں لمبی مسافت طے کرنی ہو اور گاؤں میں ایسا نہیں ہوتا۔

پھر فرمایا گیا "وذروا البیع" یعنی خرید و فروخت چھوڑ دو معلوم ہوا کہ جمعہ کا حکم ایسی جگہ کیلئے ہے جہاں کوئی بڑا بازار اور منڈی وغیرہ ہو اور لوگ وہاں خرید و فروخت کے معاملات میں بہت زیادہ مصروف و منہمک ہوں گاؤں میں ایسی مصروفیت کے بازار کہاں ؟

آگے فرمایا گیا ہے "فاذا قضیت الصلاة فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ" یعنی بعد نماز زمین میں پھیل کر اپنے ذرائع آمدنی اور دیگر مشاغل میں مصروف ہونیکا حکم ہے اس سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ ایسے مقام پر اس سلسلہ کے مشاغل کثیر تعداد میں اور بہت پھیلے ہوئے ہونے چاہئیں "ماہنامہ البلاغ" (ج ۱۶ شمارہ ۲ صفر المظفر ۱۳۹۲ھ ص ۴۱ و ۴۲) "دارالعلوم دیوبند کی فقہی خدمات" (۱۲ رشید شریف بقرہ اللہ بعبوب نفہم ۳ ج ۱ ص ۱۵۳) باب الحجۃ فی القری، وخریۃ البخاری بتغیر اللفظ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۲) کتاب الحجۃ باب الحجۃ فی القری والمدن

۱۲ مرتب عفی عنہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدينة لجمعة جمعت بجواثی (علی وزن
فُعَالی) قریۃ من قرى البحرين۔ قال عثمان (شیم ابی داؤد) قریۃ من قرى
عبد القیس: اس میں جواثی کو قریہ قرار دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ قریہ میں جمعہ ہو سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ قریہ عربی محاورہ میں بسا اوقات شہر کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے
چنانچہ قرآن کریم میں مکہ مکرمہ اور طائف کیلئے لفظ قریہ استعمال ہوا ہے حالانکہ یہ باتفاق شہر ہیں
اسی طرح حدیث بالا میں بھی لفظ قریہ شہر کے معنی میں آیا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ جواثی کے بارے
میں امام جوہری نے ”صحاح“ میں، علامہ زنجشیری نے کتاب البلدان میں لکھا ہے کہ ”ات
جواثی اسم حصن بالبحرین لعبد القیس“ (گویا قلعہ کے نام پر اس علاقہ کا نام پڑ گیا)
اور حصن یعنی قلعہ چھوٹے گاؤں میں نہیں ہوتا بلکہ بڑے شہروں میں ہوتا ہے اور واقعہ بھی یہی ہے
کہ جواثی ایک بڑا شہر تھا بلکہ علامہ نمویؒ نے آثار السنن میں متعدد اصحاب سیر کے حوالہ سے ثابت
کیا ہے کہ یہ شہر زمانہ جاہلیت ہی سے تجارت کا بڑا مرکز اور منڈی تھا اور جاہلیت کے شرار نے
بھی اپنے اشعار میں اس کا اسی حیثیت سے تذکرہ کیا ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں حضرت

۱۔ چنانچہ ارشاد ہو ”وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم“ سورة الزخرف آیت ۳۷ پارہ ۲۵۔ اسی آیت
میں قریۃ سے مراد مکہ اور طائف ہیں چنانچہ روح المعانی میں من القریۃ کی تفسیر ”من احدی القریۃین مکہ و
طائف“ کے ساتھ کی گئی ہے۔ دیکھئے (ج ۱۳ جزر ۲۵ ص ۷۸ سورة الزخرف آیت ۳۷) ۱۲ مرتب

۲۔ علامہ نمویؒ نقل کرتے ہیں: قال العلامة العینی فی عمدة القاری حتی قيل كان يسكن فيها فوق اربعة آلاف
نفس والقرية لا تكون كذلك انتهى كلامه۔ اسی مقام پر علامہ نمویؒ نے لکھا ہو ”قال ابو عبد الله البكري في معجمه:
هي مدينة بالبحرين لعبد القيس۔ وحكى ابن التين عن الشيخ ابی الحسن النعمانی انہا مدينة وكذلك قال في المبسوط انہا
مدينة بالبحرين، كذا في آثار السنن والتعليق الحسن (ص ۲۳۱) باب اقامة الجمعة في القرى ۱۲ رشید اشرف
۳۔ (ص ۲۳۱) باب اقامة الجمعة في القرى، علامہ نمویؒ نے اس مقام پر جواثی کے بارے میں محققانہ کلام کیا ہو۔ فليراجع ۱۲

۴۔ قال امرؤ القيس ۵ ورحنا كأننا من جواثی عشية نعالی النعاج بين عدل ومحقب
(قال العینی) یرید (ای امرؤ القیس) کا نام من تجار جواثی لکثرة ما معهم من الصيد، واد کثرة امتعة تجار جواثی، قلت:
کثرة الامتعة تدل غالباً على كثرة التجار، وكثرة التجار تدل على ان جواثی مدينة قطعاً، لان القرية لا يكون فيها تجار
كثيرون غالباً عادة۔ عمدة القاری (ج ۶ ص ۱۸۷) باب الجمعة في القرى والمدن ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

علاء بن الحضرمیؓ یہاں کے گورنر تھے لہذا جواثی کے شہر ہونے میں کوئی شک نہیں اور روایت ابن عباسؓ حنفیہ کے خلاف حجت نہیں ہو سکتی بلکہ یہ روایت تو خود حنفیہ کی دلیل بنتی ہے جیسا کہ انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔

قائلین جواز جمعہ فی القری کا تیسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت عبدالرحمن بن کعب بن مالکؓ کی روایت سے ہے وہ اپنے والد کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”کان اذا سمع النداء يوم الجمعة ترحمه (ای دعا له بالرحمة) فقلت له اذا سمعت النداء ترحمت لا سعد بن زرارة قال لانه اول من جمع بنا في هزم النبیت من حرة بنی بياضة في نقيع يقال له نقيع الخضعات . قلت كم انتم يومئذ قال : اربعون“ اس سے معلوم ہوا کہ چالیس آدمیوں کی بستی میں جمعہ پڑھا جاسکتا ہے۔

۱۔ حضرت صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں جب عرب میں فتنہ ارتداد رونما ہوا تو بحرین میں مرتدین کی ایک بڑی جماعت نے جواثی کا محاصرہ کر لیا۔ اہل جواثی ایمان پر مضبوطی کے ساتھ قائم تھے اور انہوں نے جواثی کے قلعہ میں پناہ لے رکھی تھی جب یہ مرتدین کے مقابلہ میں کمزور ہوئے تو عبداللہ بن حذق نامی شاعر نے اپنا ایک قصیدہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خدمت میں مدد طلب کرنے کی غرض سے بھیجا جس کے دو شعر یہ ہیں ۴

الا بلغ ابا بكر سلاما ۵ وفتيان المدينة اجمعينا ۶
فهل لك في شباب منك امسا ۷ و اسارى في جواث محاصرينا ۸
اس موقع پر حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت علاء ابن الحضرمیؓ کو مرتدین سے مقابلہ کیلئے بھیجا، حضرت علاءؓ نے قتال شدید کے بعد مرتدین کو مغلوب کیا اور ایک مدت تک جواثی میں بحیثیت گورنر مقیم رہے، دیکھئے التحلیق الحسن علی آثار اسنن (ص ۲۳۱) ۱۲ رشید اشرف سیفی غفری عنہ

۲۔ الهم المكان المعلن من الارض والنبیت ابو حنیفہ من الیمن اسمہ مالک بن عمرو ، والحره : الارض ذات الحجرة السوادر ، وحره بنی بياضة قرية علی میل من المدینة و بنو بياضة بطن من الانصار . التهذیب لابن القیم فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد للمنذری والمعالن للخطابی (ج ۲ ص ۱۰) باب الحجۃ فی القری ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولانوتہ ۳۔ النقیع بطن من الارض يستنقع فيه المار مدة فاذا نضب المار انبت الکلاء ، وقد یصحفه اصحاب الحدیث فیروونه ”البقیع“ بالبار والبقیع بالمدينة موضع القبور، معال اسنن للخطابی فی ذیل المختصر للمنذری ۱۲ مرتب

۴۔ ومعنی الحدیث انہ (ای سعد بن زرارۃ) جمع فی قریۃ یقال لها همزم النبیت کانت فی حرۃ بنی بياضة فی المكان الذی یصحیح فیہ المار واسمہ نقیع الخضعات علی میل من المدینة ، تهذیب لابن القیم فی ذیل المختصر والمعالن للمنذری والخطابی (ج ۲ ص ۱۰) ۵۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان حضرات نے یہ جمعہ اپنے اجتہاد سے فرضیت جمعہ سے پہلے ہی پڑھ لیا تھا، اس کی تفصیل مصنف عبد الرزاق میں صحیح سند کے ساتھ حضرت محمد بن سیرینؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”جمع اهل المدينة قبل ان يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل ان تنزل الجمعة وهم الذين سموها الجمعة فقالت الانصار: لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة ايام وللنصارى ايضا مثل ذلك فهلما فلنجعل يوما نجتمع ونذكر الله ونصلي ونشكره فيه او كما قال، فقالوا: يوم السبت لليهود ويوم الأحد للنصارى فاجعلوه يوم العربى وكانوا يسمون يوم الجمعة يوم العربى فاجتمعوا الى اسعد بن زرارۃ فضلى بهم يومئذ ذكرهم نسوة الجمعة حتى اجتمعوا اليه فذبح لهم اسعد بن زرارۃ شاة فتغذوا وتغشوا من شاة واحدة وذلك لقلتهم فانزل الله فى ذلك بعد ذلك ” اِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۖ“ یہ حدیث اس پر صریح ہے کہ یہ جمعہ صحابہ کرامؓ نے اپنے اجتہاد سے پڑھا تھا اور اس وقت تک جمعہ کے احکام نازل بھی نہیں ہوئے تھے لہذا اس واقعہ کوئی استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

شواہد کا چوتھا استدلال یہ ہے کہ اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلا جمعہ قبا سے آتے ہوئے محلہ بنی سالم میں ادا کیا ہے اور یہ ایک

۱۔ (ج ۳ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) کتاب الجمعة، باب اول من جمع، رقم الحدیث ۵۱۴۳، ۱۲ مرتب عنہ

۲۔ علامہ کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ ”سیرت المصطفیٰ“ (ج ۱ ص ۴۰۱، پہلی نماز جمعہ اور پہلا خطبہ) میں لکھتے ہیں: ”قبا میں چند روز قیام فرما کر جمعہ کے روز مدینہ منورہ کا ارادہ فرمایا اور ناقہ پر سوار ہوئے، راستہ میں محلہ بنی سالم پڑتا تھا وہاں پہنچ کر جمعہ کا وقت آگیا وہیں جمعہ کی نماز ادا فرمائی۔ یہ اسلام میں آپ کا پہلا خطبہ اور پہلی نماز جمعہ تھی، انتہی

و عن كعب بن عجرة ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع اول جمعة حين قدم المدينة في مسجد بنى سالم في مسجد عائكة، علامہ نیمویؒ آثار السنن (ص ۲۳۲، باب اقامة الجمعة في القرى) میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”رواہ عمر بن شبة فی اخبار المدینة ولم اقف علی اسناده ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

چھوٹا سا گاؤں تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ محلہ بنی سالم مدینہ طیبہ کے مضافات میں داخل تھا لہذا اس میں جمعہ پڑھنا مدینہ طیبہ میں جمعہ پڑھنے کے حکم میں ہے یہی وجہ ہے کہ سیر کی کتابوں میں ”اول جمعۃ صلاھا بالمدينة“ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔

شوافع کا پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”انہم کتبوا الی عمر یسألونہ عن الجمعة فکتب جمعوا حیث کنتم“ علامہ علیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ”معناہ حیث کنتم من الامصار“ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ ”حیث“ یہاں اپنے ظاہری عموم پر محمول نہیں ہے کیونکہ ظاہری عموم کا تقاضا یہ ہے کہ صحراؤں میں بھی جمعہ جائز ہو حالانکہ صحراؤں میں جمعہ کے عدم جواب پراکت کا اجماع ہے، چنانچہ امام شافعیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ”ان کان ہذا حدیثاً یعنی ثابتاً ولا ادری کیف ہو فمعناہ فی ای قریۃ کنتم“ نقلہ الیہ فی المعرفۃ۔ تو جس طرح امام شافعیؒ نے ”حیث“ کے عموم کو ”قری“ کے ساتھ مخصوص کیا اسی طرح حنفیہ اس کو ”امصار“ کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں اور حنفیہ کی تخصیص تین وجوہ سے راجح ہے ایک یہ کہ دوسرے دلائل جمعہ کیلئے اشتراط مصر پر دلالت کرتے ہیں کما سیأتی دوسرے اس لئے کہ امام شافعیؒ کی تخصیص کو ثابت کرنے کے بعد بھی ان کا مسلک

۱۔ قال البیہقی فی معرفۃ السنن والآثار ودینا عن معاذ بن موسی بن عقیبہ ومحمد بن اسحاق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عین ركب من بنی عمرو بن عوف فی ہجرۃ الی المدینۃ مر علی بنی سالم وہی قریۃ بن قبار والمدینۃ قارکتہ المجمعۃ وعلی فیہم المجمعۃ وكانت اول جمعۃ صلاھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عین قدم انتہی، آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامۃ المجمعۃ فی القری۔

۲۔ قال النیموی: وبنو سالم كانت محلة من محلات المدینۃ بشیء من الفصل، آثار السنن (ص ۲۳۳) پھر التعلیق الحسن میں تحریر فرماتے ہیں: قلت ویدل علی ما قالوا ان محلاتہا كانت متفرقة ثم ما عبروا ذلک الموضع بالمدینۃ حیث قالوا فكانت اول جمعۃ صلاھا بالمدینۃ واما ما قال البیہقی: ہی قریۃ بن قبار والمدینۃ فهذا انما یصح بالتأویل ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ الخالی والنفی ۱۳ پچھلا حاشیہ ملاحظہ فرمائیے ۱۲ مرتب

۱۴ (ج ۲ ص ۱۰۱ و ۱۰۲) من کان یری المجمعۃ فی القری وغیرہ ۱۲ مرتب

۱۵ کذا فی آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامۃ المجمعۃ فی القری ۱۲۔ ام

ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے نزدیک بھی ہر قریہ میں نماز درست نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ اس میں چالیس آزاد آدمی موجود ہوں بلکہ بعض روایات میں انہوں نے چالیس گھروں کی شرط لگائی ہے۔ تیسرے اس لئے کہ دراصل اس حدیث کا پورا واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں حضرت ابو ہریرہؓ علماء ابن الحضرہؓ کی جگہ بحرین کے گورنر بنادیئے گئے تھے انہوں نے وہیں سے حضرت عمرؓ سے یہ سوال کیا تھا کہ ہم یہاں جمعہ پڑھیں یا نہیں؟ اور ظاہر ہے کہ جہاں گورنر مقیم ہو وہاں جمعہ نہ ہونے کا کوئی سوال نہیں اس لئے جواب میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ”جمعوا حیثما کنتم“ یعنی ”جمعوا حیثما کنتم من المدن“

اور اس روایت سے غیر مقلدین جنگلوں میں جمعہ پڑھنے پر جو استدلال کرتے ہیں وہ تو بالکل ہی لغو ہے اس لئے کہ اگر اقامت جمعہ میں اتنا عموم ہوتا تو حضرت ابو ہریرہؓ کے اس سوال کے کوئی معنی ہی نہ تھے یہ سوال خود اس پر دلالت کرتا ہے کہ جمعہ کو صحابہ کرام ہر جگہ جائز نہیں سمجھتے تھے۔ شافعیہ نے اپنی دلیل میں بعض دوسرے آثار بھی پیش کئے ہیں لیکن سنداً وہ سب ضعیف ہیں اور علامہ نمویؒ نے آثار السننؒ میں ان کا مفصل جواب دیا ہے

قاتلین عدم جواز کے دلائل | ① صحیح روایات سے ثابت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر وقوف عرفات جمعہ کے دن ہوا تھا پھر

۱۔ کما فی معجم البلدان بن مرویہ، انظر التعلیق الحسن علی آثار السنن (۲۳۴) ۱۲

۲۔ چنانچہ مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۱۷۰، کتاب الجمعة، باب القرى الصغار، رقم ۵۱۸۵) میں حضرت نافع سے مروی ہے ”قال کان ابن عمرؓ یرى اهل المياف بن مكة والمدینۃ یجتعون فلا یعیب علیہم“

لیکن علامہ نمویؒ فرماتے ہیں (آثار السنن ص ۲۳۵) قلت یعارضہ ما رواہ ابن المنذر علی ما قال الحافظ فی التلخیص (ج ۲ ص ۵۴، کتاب الجمعة تحت رقم ۶۲۱) تبیین ابن عمرؓ کا بقول: لاجمعة الا فی المسجد الکبر الذی یصلی فیہ الامام ۱۲ رشید اشراف (ص ۲۳۵) باب اقامة الجمعة فی القرى، دیکھئے ”التعلیق الحسن“، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ کما فی روایۃ عمر بن الخطابؓ ان رجلاً من الیہود قال لہ یا امیر المؤمنین آیتہ فی کتابکم تقررونہا لعلنا معشر الیہود نزلت لا تتخذنا ذلک الیوم عیداً قال ای آیتہ قال ”الیوم اکملت لکم دینکم الخ“ قال عمر قد عرفنا ذلک الیوم والماکان الذی نزلت فیہ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”وہو قائم بعرفة یوم الجمعة“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱) کتاب الایمان باب زیادة الایمان ونقصانہ۔ نیز مزید روایات اور تفصیل کے لئے دیکھئے ”التعلیق الحسن علی آثار السنن للنموی (مک ۲۳)

باب لاجمعة الا فی مصر حبا مع ۱۲ رشید اشراف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

اس پر بھی تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روز عرفات میں جمعہ ادا نہیں فرمایا بلکہ ظہر کی نماز پڑھی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے کوئی نہیں ہو سکتی کہ جمعہ کے لئے مصر شرط ہے۔

بعض شافعیہ جمعہ نہ پڑھنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) مسافر تھے لیکن یہ جواب درست نہیں اس لئے کہ آپ کے ساتھ ایک بہت بڑی جماعت مقیمین کی تھی کیونکہ سارے اہل مکہ مقیم تھے اور ان پر جمعہ واجب تھا لہذا سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے ان کے جمعہ کا انتظام کیوں نہیں فرمایا اور مسافر پر اگرچہ جمعہ واجب نہیں ہوتا لیکن اس کے لئے جمعہ ناجائز بھی نہیں اس لئے اگر آپ وہاں جمعہ کی نماز پڑھتے تو آپ کی نماز بھی ادا ہو جاتی اور مقیمین کی بھی۔ اس کے باوجود آپ نے نہ خود جمعہ پڑھا نہ مقیمین کو پڑھنے کا حکم دیا حالانکہ اس موقع پر آپ کا خطبہ دینا بھی ثابت ہے لہذا آپ کے جمعہ نہ پڑھنے کی توجیہ صرف یہی ہو سکتی ہے کہ وہاں جمعہ جائز نہ تھا۔

(۲) صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے فرماتے ہیں "ان اول جمعة جمعت بعد جمعة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسجد عبد القيس بجوآثي من البحرين" اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ جمعہ ۱۱ھ میں (بلکہ اس سے قبل ہی) فرض ہو چکا تھا اور جوآثی میں بنو عبد القیس کا جمعہ پڑھنا ۱۱ھ کے بعد کا واقعہ ہے، کیونکہ بنو عبد القیس نے اقامت جمعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے واپس آنے کے بعد

۱۔ عن جابر بن عبد الله في حديث طويل في حجة النبي صلى الله عليه وسلم قال فاجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اتى عرة فوجد القبة قد ضربت له نمرة فنزل بها حتى اذا زاخت الشمس امر بالقصوى فرحلت له فأتى بطن الوادي، فخطب الناس الى ان قال (اي جابر بن عبد الله) ثم اذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصل العصر ولم يعل بينهما شيئاً - صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۷) كتاب الحج باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ رثيداً شرف عفا الله عنه ۲۔ (ج ۱ ص ۱۳۲) باب الجمعة في القسري والمدن ورواه ابو داود في مسنده (ج ۱ ص ۱۵۳) باب الجمعة في القرى بتغير في اللفظ ۱۲ مرتب عفا عنه

۳۔ قال البيهقي في معرفة السنن والآثار وروينا عن معاذ بن موسى بن عقبة ومحمد بن اسحاق ان النبي صلى الله عليه وسلم حين ركب من بني عمرو بن عوف في هجرة الى المدينة تمر على بني سالم وهي قسرية بين قبار والمدينة فادركته الجمعة وصلى فيهم الجمعة فكانت اول جمعة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم انتهى - آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامة الجمعة في القرى ۱۳۔

کی تھی اور نبو عبد القیس کا وفد فرضیت حج کے بعد آیا ہے چنانچہ مسند احمد میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جو احکام دے ان میں حج کا حکم بھی شامل تھا اور حج کی فرضیت ۶ھ میں ہوئی اور اصحاب سیر نے وفد عبد القیس کی آمد ۸ھ میں بتائی ہے لہذا جو اٹھ سال کی مدت میں حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت کے مطابق مسجد نبوی کے سوا کسی بھی جگہ جمعہ قائم نہیں ہوا حالانکہ ۶ھ تک اسلام دور دراز کی بستیوں تک پہنچ چکا تھا اور ہشمار بستیاں مسلمانوں کے قبضے میں آگئی تھیں اور ۸ھ میں بغیر بھی فتح ہو چکا تھا اس طویل مدت میں مسجد نبوی کے سوا کسی اور جگہ جمعہ کا قائم نہ ہونا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز نہیں۔

(۳) صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی معروف روایت ہے "قالت کان الناس ینتابون" (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القری ۱۲

۱۔ دیکھئے "اعلام السنن" (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القری ۱۲

۲۔ وضرع الحج کان سنۃ ست علی الاصح کما ذکرہ الحافظ ، کذا فی اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القری ۱۲ مرتب

۳۔ وقد حرم القاضی عیاضؒ بان قدوم وفد عبد القیس کان فی سنۃ ثمان قبل فتح مکہ کما ذکرہ الحافظ ایضاً ویؤیدہ امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایام الحج فکان قدومہم بعد فرض الحج یقین واما قول الحافظ ان القاضی تبع فیہ الواقدی ففیہ ان الواقدی حجۃ فی المغازی والسیرا لسیما وقد وافقہ ابن اسحاق ایضاً فانہ ذکر وفد عبد القیس فی سنۃ الوفود کما فی سیرۃ ابن ہشام (ج ۲ ص ۳۶۶) فقہ توافقا علی وفودہم بعد فرض الحج واختلفا فی تعیین السنۃ فقال الواقدی سنۃ ثمان قبل الفتح وقال ابن اسحاق سنۃ تسع بعد الفتح والتوفیق بینہما انہ کان لعبد القیس وفادتان احدهما قبل الفتح والآخری بعدہ کما تبین ذلک للحافظ ایضاً ، وطالع للتفصیل اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القری ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۴۔ دیکھئے سیرۃ المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم للشیخ الکاظمیؒ (ج ۲ ص ۴۱۳ تا ۴۲۴) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۱ ص ۱۲۳) باب من این تواتی الجمعۃ وعلی من تجب ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ قولہ ینتابون الجمعۃ ای یحضر ونہا بالنوبۃ وہو من الانتیاب من النوبۃ وهو المجرى نوباً ویروی ینتابون من النوبۃ ایضاً ، حاشیہ بخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) بحوالہ علینی ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

الجمعة من منازلهم والعوالی الخ " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل "عوالی" باریاں مقرر کر کے جمعہ میں شریک ہونے کیلئے مدینہ طیبہ آیا کرتے تھے اگر چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز ہوتا تو ان کو جمعہ کیلئے باریاں مقرر کر کے مدینہ آنے کی ضرورت نہ تھی بلکہ وہ عوالی " ہی میں جمعہ قائم کر سکتے تھے۔
 (۳) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؑ کا اثر مروی ہے " لا تشریق ولا جمعة الا فی مصر جامع " یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے۔

علامہ نووی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ اثر سنداً ضعیف ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اثر متعدد اسانید سے مروی ہے، ان میں سے "حارث اغور" کا طریق بلاشبہ ضعیف ہے لیکن

لہ العوالی جمع العالیہ وہی مواضع وقری تقرب مدینۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم من جہۃ المشرق من میلین الی ثمانیۃ امیال وقال: ادنا ما من الیۃ امیال، حاشیۃ البخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) ۱۲ م
 ۱۳ (ج ۲ ص ۱۰۱) من قال لا جمعة ولا تشریق الا فی مصر جامع ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۴ دیکھئے "التعلیق الحسن علی آثار سنن" (ص ۲۳۹) باب لا جمعة الا فی مصر جامع ۱۲ مرتب
 ۱۵ تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے "التعلیق الحسن علی آثار سنن" باب لا جمعة الا فی مصر جامع (ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ مرتب
 ۱۶ ہوا حارث بن عبد اللہ الاغور لہمدانی بسکون المیم الحوتی بضم المہملۃ وبالمنشأۃ فوق، الحوتی ابو زہیر صاحب علی کذبہ الشعی فی رأیہ، ورمی بالرفض، وفی حدیثہ ضعف، ولیس لہ عند الناسی سوی حدیثین۔ مات فی خلافة ابن الزبیر۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۲۱ رقم ۴۰ من حرف الحاء المہملۃ)

وفی حاشیۃ التقریب: والحارث الاغور ویقال انحار فی نسبۃ الی بطن من ہمدان ویقال الحوتی نسبۃ الی الحوت بطن من ہمدان ایضاً وکان الحارث فقیہاً لافضیاً ویفضل علی ابی بکر، متشیعاً غالباً، وقد وثق ابن معین والنسائی واحمد بن صالح وابن ابی داؤد وغیرہم، وسکلم فی الثوری وابن المدینی والبزرجۃ وابن عدی والدارقطنی وابن سعد والإمام وغیرہم ومن جرہم اما تشیعہ واما لغير ذلک، والصیح ان التشیع لیس بجرح فی الروایۃ والمدار علی الظن یصدق الراوی او کذبہ، والجرح الذی لم یفسر لم یقبل، ولذا حمل قول من کذبہ علی الکذب والرائی و العقیدۃ ولذا قال الذہبی: والجہور علی توہمہ مع روایتہم لحدیثہ فی الابواب قال: والظاهر ان الشعی یکذب حکایۃ لانی الحدیث ۱۵ - ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۱۷ اخرجه عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۶۷، رقم ۵۱۷۵، باب القری الصغار) ولفظہ لا جمعة ولا تشریق الخ ۱۲ مرتب

مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبد الرزاق اور کتاب المعرفة للسیہقی میں یہی اثر ابو عبد الرحمن سلمی کے طریق سے مروی ہے جو بالکل صحیح ہے چنانچہ حافظ ابن حجر نے "الدستور فی تخریج احادیث الهدایة" میں مصنف عبد الرزاق کے حوالہ سے یہ اثر نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "ر اسنادہ صحیح"

⑤ صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کے بارے میں مروی ہے "کان انس فی" قصہ ۴ " احیاءاً یجتمع واحیاءاً لا یجتمع وهو (ای القصص) بالزاویة علی فرسخین " اور احیاءاً یجتمع " کی تفسیر مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں یہ مروی ہے کہ وہ جمعہ پڑھنے کے لئے بصرہ جایا کرتے تھے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَقْتِ الْجُمُعَةِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی الجمعة حین تعیل الشمس " جمہور کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ زوال شمس کے متصل بعد آپ جمعہ کی نماز پڑھ لیتے تھے چنانچہ جمہور کے نزدیک جمعہ کا وقت وہی ہے جو ظہر کا ہے، البتہ

۱ (ج ۲ ص ۱۰۱) من قال لا جمعة ولا تشریق الا فی مصر جامع - نیز ابن ابی شیبہ نے عباد ابن العوام عن ابن عامر عن حماد عن ابراہیم کے طریق سے حضرت حذیفہؓ کا بھی اثر نقل کیا ہے، قال: لیس علی اہل القری جمعة انما الجمعة علی اہل الامصار مثل المدائن ۱۲ مرتب عافاہ اللہ ورعاه

۲ (ج ۳ ص ۱۶۸، رقم ۵۱۷۷) باب القرى الصغار ۱۲ سیفی عفی عنہ

۳ دیکھئے "التعلیق اکمن علی آثار السنن (ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب، ۲ (ج ۱ ص ۲۱۴، رقم ۲۷۵) باب الجمعة ۱۲ مرتب

۴ (ج ۱ ص ۱۲۳) باب من این توتی الجمعة وعلی من تجب - نیز عائشہ بنت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے "قالت کان ابی یكون من المدینة علی ستة امیال او ثمانية فکان ربما یشہد الجمعة بالمدینة وربما لم یشہد، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۶۳، رقم ۵۱۵۷) باب من یجب علیہ شہود الجمعة، واخر جہ ابن ابی شیبہ فی مصنف (ج ۲ ص ۲۰۳، باب من کم توتی الجمعة) بتغیر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۵ (ج ۱ ص ۱۰۲) من کم توتی الجمعة عن البخاری قال رايت النسا یشہد الجمعة من الزاویة وہی فرسخان من البصرة - گویا روایت بخاری کا مطلب یہ ہوا "قد یصلی الجمعة وقد یرکبها - وقد یصلی النظر فی الزاویة ویصلی الجمعة فی جامع البصرة ۱۲ مرتب

امام احمدؒ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک جمعہ زوال شمس سے پہلے پڑھنا بھی جائز ہے۔ ان کے نزدیک ضحوة کبریٰ سے نماز جمعہ کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔

ان کا استدلال سہل بن سعد کی مشہور روایت سے ہے ”ما کنا نتغدی فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا نقیل الا بعد الجمعة“ وجہ استدلال یہ ہے کہ ”غداء“ عربی زبان میں اس کھانے کو کہتے ہیں جو طلوع شمس کے بعد اور زوال سو پہلے پہلے کھایا جائے، لہذا اس حدیث کا مطلب یہ نکلا کہ صحابہ کرامؓ زوال سے پہلے کا کھانا جمعہ سے فارغ ہونے کے بعد کھاتے تھے، اس طرح جمعہ لازماً زوال سے بہت پہلے ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ لفظ ”غداء“ لغت میں زوال سے پہلے کے کھانے کیلئے آتا ہے لیکن اگر کوئی شخص دوپہر کا کھانا زوال کے بعد کھائے تو اس پر بھی توسعاً بلکہ عرفاً ”غداء“ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کے بارے میں فرمایا ”هلموا الی الغداء المبارک“ اس سے یہ استدلال کسی کے نزدیک درست نہیں کہ سحری طلوع آفتاب کے بعد کھائی جاسکتی ہے۔

امام احمدؒ کے استدلال کے بالمقابل امام بخاریؒ نے وقت جمعہ پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”وکانوا اذا راحوا الی الجمعة راحوا فی ہیئتہم“

۱۔ ومعہ شرمذہ قلیلة من السلف والشوکانی من المتاحسین وتبعہم صاحب ”التعلیق المغنی“ کذا فی التعلیق احسن علی آثار السنن (ص ۲۴۲) باب من اجاز الحجۃ قبل الزوال ۱۲ مرتب

۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی القائلۃ یوم الحجۃ، داخر جہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۸) باب قول اللہ عز وجل ”فاذا قضیت الصلوۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ“، ولفظ ”ما کنا نقیل ولا نتغدی الا بعد الحجۃ“، وکذا عند ابن ماجہ فی سننہ (ص ۷۷) باب ما جاز فی وقت الحجۃ ۱۲ رشید شرف عفا اللہ عنہ

۳۔ پوری روایت اس طرح ہے: عن العریاض بن ساریۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یدعو الی السحور فی شہر رمضان قال: هلموا الیہ“ نسائی (ج ۱ ص ۳۰۴) کتاب الصیام باب دعوة السحور، نیز مقدم بن معدیکرب سے مرفوعاً مروی ہے: قال علیکم بغداء السحور فانه هو الغداء المبارک“ نیز خالد بن معدان

سے مروی ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لرجل: ہلم الی الغداء المبارک یعنی السحور، نسائی (ج ۱ ص ۳۰۴) باب تسمیۃ السحور غداء ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ ۴۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) باب وقت الحجۃ اذا زالت الشمس ۱۲ مرتب

اس میں جمعہ کے لئے ”رواح“ سے تعبیر کیا گیا ہے اور لفظ ”رواح“ زوال کے بعد جانے کو کہتے ہیں۔

امام احمدؒ کا ایک قوی استدلال حضرت عبداللہ بن سیدان سلمیؒ کی روایت سے ہے کہ ”قال شهدت يوم الجمعة مع ابی بکر وكانت صلوٰتہ وخطبہ قبل نصف النهار ثم شهدت مع عمر وكانت صلوٰتہ وخطبہ الى ان أقول أنتصف النهار ثم شهدت مع عثمان فكانت صلوٰتہ وخطبہ الى ان أقول زال النهار فما رأيت أحداً عاب ذلك ولا انكراً“

اس حدیث کے جواب میں حافظ ابن حجرؒ نے یہ فرمایا کہ عبداللہ بن سیدان ضعیف ہے۔ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حافظ کا یہ اعتراض درست نہیں ہے واقعہ یہ ہے کہ عبداللہ بن سیدان کبار تابعین میں سے ہیں اور حافظ ابن عبد البرؒ نے ان کو صحابہ میں سے شمار کیا ہے اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے لہذا اس حدیث کو سند کی بنیاد پر رد نہیں کیا جاسکتا۔

البتہ اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ انتصاف نہار اگرچہ ایک آنی چیز ہے لیکن توسعاً اس کا اطلاق ایک طویل وقت پر ہوتا ہے یہاں تک کہ مابعد الزوال کو بعض اوقات نصف النهار

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۷) کتاب الحجۃ، باب صلاة الحجۃ قبل نصف النهار، واخرجه ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۰۷) من كان یقبل بعد الحجۃ ویقول ہی اول النهار، نیز علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۵۶) میں لکھا ہے کہ اس روایت کو امام احمدؒ نے اپنی مسند میں اور امام بخاری کے شیخ ابو نعیم نے کتاب الصلاۃ میں روایت کیا ہے ۱۲ ارشید اشرف عفی عنہ

۲۔ (قال النیسوی فی التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۲۴) باب من اجاز الحجۃ قبل الزوال) قلت قال الحافظ فی الفتح رجالہ ثقات الا عبد اللہ بن سیدان وہو بکسر المہملۃ بعد التحتانیۃ ساکنۃ فانہ تابعی کثیر الا انہ غریب معروف العدالۃ قال ابن عدی: المجهول وقال البخاری لا یتابع علی حدیثہ انتہی وقال الذہبی فی المیزان قال اللکائی مجهول لاجتہ فنیہ وقال النووی فی الخلاصۃ اتفقوا علی ضعف سیدان ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ ذکرہ فی الشقائق فی طبقۃ الصحابۃ کما فی ”اللسان“ (ج ۳ ص ۲۹۹) و ذکرہ فی ”الاصاتیہ“ فی الصحابۃ، وحکی عن ابن حبان: یقال لہ صحبۃ، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۵۶ و ۳۵۷) ۱۲ مرتب

کہہ دیا جاتا ہے۔ اس روایت میں دراصل عبداللہ بن سیدان کا اصل مقصد تینوں حضرات کے وقت میں ترتیب بیان کرنا ہے اور منشاء یہ ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ زوال کے بعد اتنی جلدی نماز پڑھ لیتے تھے کہ کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ ابھی انتصاف نہا رہے ہیں ہوا اور حضرت عمر فاروقؓ اس کے کچھ دیر بعد ایسے وقت نماز پڑھتے تھے جبکہ کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ نصف النہار اب ہو رہا ہے، اور حضرت عثمان ذی النورینؓ نماز جمعہ ایسے وقت پڑھتے تھے جس میں کسی کو بھی انتصاف نہا رہا تھا۔

اس کی نظیر شیخ نسائی میں مروی ہے، حضرت انسؓ فرماتے ہیں ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا نزل منزلاً لم یستحل منه حتی یصلی الظهر فقال رجل وان کانت بنصف النهار قال وان کانت بنصف النهار“ ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب کسی کے نزدیک نہیں ہو سکتا کہ آپ نصف النہار سے پہلے یا نصف النہار کے وقت ظہر پڑھ لیتے تھے بلا شک اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ اتنی جلدی ظہر پڑھ لیتے تھے کہ بعض لوگوں کو انتصاف نہا رہا میں شک ہوتا تھا، یہی معنی عبداللہ بن سیدان کی روایت میں مراد ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجُلُوسِ بَيْنَ الْخُطْبَتَيْنِ

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخطب یوم الجمعة ثم یجلس ثم یقوم فیخطب، قال: مثل ما یفعلون الیوم، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ دو خطبے مسنون ہیں اس لئے ان دونوں کے درمیان جلوس بھی مسنون ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ دو خطبے فرض ہیں اس لئے یہ جلوس بھی فرض ہوگا۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحاقؒ، ابو ثور اور ابن المنذر کا مسلک بھی امام ابو حنیفہؒ کے مطابق ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت بھی جہور کے مطابق ہے۔

جہور کا استدلال ”فاستعوا لی ذکر اللہ“ کے اطلاق سے ہی، چنانچہ نماز جمعہ کیلئے جو خطبہ کی شرط ہے وہ جہور کے نزدیک مطلق ذکر اللہ سے ادا ہو جاتی ہے خواہ کسی لفظ سے ہو۔

لہ (ج ۱ ص ۸۷) کتاب المواقیت، باب تعجیل الظهر فی السفر ۵ سورۃ جمعہ آیت ۹، ۱۲ م

۳ پھر امام صاحبؒ کے مذہب پر طویل ہو یا مختصر اور صاحبینؒ کے مذہب پر ذکر طویل جس کو عرفاً خطبہ کہا جاسکے شرط ہے۔ کذا فی الہدایۃ (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹) باب صلاة الجمعة ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۳

اور حضرات شوافع نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت بلا ترک سے استدلال کیا ہے۔
 کمایدل علیہ حدیث الباب، واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي قِصْرِ الْخُطْبَةِ

عن جابر بن سمرة قال: كنت أصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم فكانت صلاته قصداً وخطبته قصداً، سنتاً ہے کہ خطبہ مختصر پڑھا جائے زیادہ طویل نہ ہو اور حد اس کی یہ ہے کہ طوالت مفصل کی سورتوں میں سے کسی سورت کے برابر ہو اس سے زیادہ طویل پڑھنا مکروہ ہے (شامی، بحر، عالمگیری) چنانچہ مسلم شریف میں حضرت عمار بن یاسرؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”ان طول صلاة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه فاطيلوا الصلاة واقصر وا الخطبة“ یعنی نماز کو طویل کرنا اور خطبہ کو مختصر کرنا آدمی کی فقاہت کی علامت ہے۔

پھر حدیث باب اور حضرت عمارؓ کی مذکورہ روایت میں کوئی تضاد نہیں۔ چنانچہ علامہ نوویؒ روایت مسلم کے بارے میں لکھتے ہیں ”ولیس هذا الحديث مخالفاً للحديث المشهور في الامم بتخفيف الصلاة لقوله في الرواية الاخرى "كانت صلواته قصداً وخطبته قصداً" لان المأدب بالحديث الذي نحن فيه راي حديث عمار ان الصلاة تكون طويلاً بالنسبة الى الخطبة لا تطويلاً يشق على المأمومين، وهي حينئذٍ قصد اي معتدلة والخطبة قصد بالنسبة الى وضعها“

خطبہ کے ارکان اور آداب | اس کے ارکان صرف دو ہیں۔ ایک وقت جمعہ،

۱۔ القصر کعب مصدر من باب كرم لازم، والقصر بالفتح متعد من باب نصر، وكذا القصور من باب نصر متعد ويلزم۔ انظر الصحاح والقاموس وغيرهما۔ كذا في المعارف (ج ۴ ص ۳۶۲) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۲۸۶) کتاب الجمعة، فصل في ايجاز الخطبة واطالة الصلوة ۱۲ م

۳۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۶) ۱۲ م

۴۔ دیکھئے جواہر الفقه (ج ۱ ص ۳۵۰ و ۳۵۱ و ۳۶۶ و ۳۶۷) ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۱۲

دوسرا مطلق ذکر اللہ۔

اور اس کے آداب و سنن سولہ ہیں :-

ایک؛ طہارت، اسی لئے بلا وضو خطبہ پڑھنا مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناجائز ہے
دوسرے؛ کھڑے ہو کر خطبہ پڑھنا، بیٹھ کر پڑھنا مکروہ ہے (عالمگیری و بحر الرائق)
تیسرے؛ قوم کی طرف متوجہ ہو کر خطبہ پڑھنا، چنانچہ قبلہ کی طرف منہ کر کے یا کسی
دوسری جانب کھڑے ہو کر پڑھنا مکروہ ہے (عالمگیری، بحر)
چوتھے؛ خطبہ سے پہلے آہستہ سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا،
(علی قول ابی یوسف - کذا فی البحر)

پانچویں؛ خطبہ کو بلند آواز سے پڑھنا، تاکہ لوگ سُن لیں، اس لئے اگر آہستہ پڑھ لیا تو
اگرچہ فرض ادا ہو گیا مگر کراہت رہی (بحر، عالمگیری)
چھٹے؛ یہ کہ خطبہ کو مختصر پڑھنا جو دس چیزوں پر مشتمل ہو؛

اول حمد سے شروع کرنا، دوم اللہ تعالیٰ کی ثنا کرنا، سوم شہادتین پڑھنا،
چہارم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا، پنجم وعظ و نصیحت کے
کلمات کہنا، ششم کوئی آیت قرآن مجید کی پڑھنا، ہفتم دونوں خطبوں کے
درمیان تھوڑا سا بیٹھنا، ہشتم دوسرے خطبہ میں دوبارہ حمد، ثنا اور درود
پڑھنا، نہم تمام مسلمان مرد و عورت کیلئے دعا مانگنا، دہم دونوں خطبوں
کو مختصر کرنا، اس طرح کہ طوال مفصل کی سورتوں سے نہ بڑھے۔

یہ کل پندرہ آداب و سنن ہو گئے۔ (بحر الرائق و عالمگیری)

سولہویں؛ خطبہ جمعہ و عیدین کا عربی میں ہونا، اور اس کے خلاف دوسری

۱۔ ویتحب ان یکون الجہر فی الثانیۃ دون الاولی، المعارف (ج ۴ ص ۳۶۴) ۱۲م

۲۔ ویشترط عند الشافعی اربعۃ امور؛ الحمد والصلاۃ والوصیۃ بتقوی اللہ وآیۃ
من القرآن۔ اما فی الخطبتین جمیعاً اوفی اھدھما قولان فی شرح المہذب ۷ کذا

فی المعارف (ج ۴ ص ۳۶۴) باب ما جاء فی التشرارۃ علی المنبر ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۱۴۷ و ۱۴۸) باب صلاۃ الجمعة ۱۲م

زبانوں میں پڑھنا بدعت ہے (مصنفی شرح مؤطا للشاہ ولی اللہ، و کتاب الاذکار للنووی، و در مختار شروط الصلاة، شرح الاحیاء للزبیدی)

پھر عربی میں خطبہ جمعہ پڑھ کر اس کا ترجمہ ملکی زبان میں قبل از نماز سنانا بدعت ہے جس سے بچنا ضروری ہے، البتہ نماز کے بعد ترجمہ سنائے تو مضائقہ نہیں بلکہ بہتر ہے، البتہ خطبہ عیدین وغیرہ میں خطبہ کے فوراً بعد ہی ترجمہ سنایا جاسکتا ہے اس لئے کہ اس میں نماز خطبہ سے پہلے ہوتی ہے، پھر اس میں بھی بہتر یہ ہے کہ منبر سے علیحدہ ہو کر ترجمہ سنائے تاکہ امتیاز ہو جائے۔

خطبہ جمعہ وعیدین میں فرق | خطبہ جمعہ وعیدین و نکاح وغیرہ اس بات میں قول مختلف کے موافق سب شریک ہیں کہ جب خطیب خطبہ دے

تو سلام و کلام یہاں تک کہ ذکر و تسبیح وغیرہ سب ناجائز ہو جاتے ہیں اور چپ بیٹھنا اور خطبہ سننا ضروری ہو جاتا ہے۔

لیکن چند امور میں خطبہ جمعہ وعیدین میں فرق ہے چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں :-

”بیان الفرق (بین خطبة الجمعة والعیدین) وهو انها (الخطبة)

فیہما (العیدین) سنة لا شرط وانها بعد هما لا قبلها بخلاف الجمعة، قال فی البحر حتی لو لم یخطب اصلاً صم و اساء لترك السنة، ولو قد مھا

۱۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی اس کے خلاف ثابت نہیں ہوا اور نہ ہی آپ کے بعد صحابہ کرام نے کبھی غیر عربی میں خطبہ پڑھنے کا ثبوت ملتا ہے حالانکہ ان میں سے بہت سے افراد عجمی زبانوں سے واقف تھے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل کیلئے دیکھئے ”الرسالۃ العجوبۃ فی عربیۃ خطبۃ العروۃ“ مؤلفہ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ،

یہ رسالہ جواہر الفقہ جلد اول کا جز بن کر شائع ہو چکا ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۔ پھر بعض حضرات کے نزدیک جو علاقہ قہراً غلبہ فتح کیا گیا ہو وہاں امام کیلئے تلوار یا کمان یا عصا ہاتھ میں لیکر خطبہ دینا مسنون ہے جیسے مکہ مکرمہ، اور جو علاقہ صلحاً فتح کیا گیا ہو وہاں تلوار وغیرہ لیکر خطبہ دینے کا استحباب

نہیں جیسے مدینہ۔ پھر بعض حضرات نے تلوار وغیرہ لیکر خطبہ دینے کو مطلقاً مکروہ کہا ہے۔ وراجع لہا البحر و الخطاوی علی المراقی (ص ۲۸۰)

پھر شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ جب خطبہ دینے کیلئے منبر پر چڑھے تو قوم کو سلام کہے جبکہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک

میںون نہیں۔ اسی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۲۱) کتاب الحجۃ، باب استقبال الامام القوم واستقبال الناس

على الصلاة صحت واساء ولا تعداد الصلوة ۛ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي اسْتِقْبَالِ الْإِمَامِ إِذَا خَطَبَ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا استوى على المنبر استقبلناه
بوجوهنا ۛ، حدیث باب سے ثابت ہوتا ہے کہ خطبہ کے وقت تمام قوم کو امام کی طرف منہ
کر کے بیٹھنا افضل ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور دوسرے ائمہ کا اصل مسلک بھی یہی ہے
لیکن ہمارے زمانے میں متاخرین فقہاء نے اس کو رائج قرار دیا ہے کہ استماع خطبہ استقبال قبلہ
کے ساتھ ہونا چاہئے لائنہ لو استقبلوا الامام لوقع المحرج في تسوية الصفوف
بعد فراغ الامام عن الخطبة عند اقامة الجماعة كما في "البحر" عن
"التجنيس" ۛ

معلوم ہوا کہ حضرات فقہاء کرام کے نزدیک تسویہ صفوف جو واجب ہے اس کے اہتمام
کے پیش نظر امام کی طرف متوجہ ہونے کو ترک کر دیا گیا۔

البتہ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں "لیس المراد بذلك استقبال عين الامام بل
استقبال جهته لما يلزم على الاول من التحلق قبل الجمعة المنهى عنه
بحديث آخر" یعنی حدیث باب میں استقبال سے مراد استقبال جہت امام (جہت
قبلہ) ہے نہ کہ عین امام کی طرف متوجہ ہونا اس لئے کہ اگر عین امام کی طرف متوجہ ہونا مراد
ہو تو اس سے تحلق (حلقہ بنانا) قبل الجمعہ لازم آئے گا جس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔
"نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن التحلق قبل الصلاة يوم
الجمعة" وأحدنا أعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ جواہر الفتح (ج ۱ ص ۳۶۵) بحوالہ شامی باب العیدین (ج ۱ ص ۵۵۰) ۱۲ م

۲۔ انظر للتفصيل "المعارف" (ج ۴ ص ۳۶۴ تا ۳۶۶) ۱۲ م

۳۔ النکوب الدری (ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲) ۱۲ م

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۴) باب التحلق يوم الجمعة قبل الصلاة ۱۲ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

بَابُ فِي السَّكْعَتَيْنِ إِذَا جَاءَ الرَّجُلُ الْإِمَامُ يُخْطَبُ

”بينما النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب یوم الجمعة اذ جاء رجل فقال

النبی صلی اللہ علیہ وسلم : اُصَلِّتَ ؟ قَالَ : لَا ، قَالَ : فَقَدْ فَارَكَمَ“

اس حدیث کی بنا پر شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ جمعہ کے دوران آیۃ الاحطیہ کے دوران ہی تحیۃ

المسجد پڑھ لے تو یہ مستحب ہے۔ اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور فقہار کوفہ

یہ کہتے ہیں کہ خطبہ جمعہ کے دوران کسی قسم کا کلام یا نماز جائز نہیں ہے، جمہور صحابہ و تابعین کا بھی

یہی مسلک ہے۔

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :

① آیت قرآنی ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ اس کے بارے

میں بحث پیچھے گزر چکی ہے کہ خطبہ جمعہ بھی اس حکم میں شامل ہے بلکہ شافعیہ تو اس آیت کو صرف

خطبہ جمعہ ہی کے ساتھ مخصوص مانتے ہیں، البتہ ہم نے یہ بات ثابت کی تھی کہ آیت کا نزول نماز

کے بارے میں ہوا ہے لیکن اس کے عموم میں خطبہ بھی شامل ہے۔

② اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت آرہی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ قَالَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ ”أَنْصِتْ“ فَقَدْ لَغَا“ اس

میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے دوران امر بالمعروف سے بھی منع فرمایا ہے حالانکہ

امر بالمعروف فرض ہے اور تحیۃ المسجد مستحب ہے لہذا تحیۃ المسجد بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی۔

③ مسند احمد میں حضرت نبیشہ ہذلیؓ کی روایت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل

۱۔ وہ مروی عن عمرؓ و عثمانؓ و علیؓ کمذا ذکرہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) وحکاه عن الیث و الثوری

وحکاه ابن قدامۃ فی المغنی (ج ۱ ص ۱۶۵) عن شریح و ابن سیرین و النعمی و قتادۃ ایضاً کمذا حکى الثانی (امی ما

ذہب الیہ الشافعی و احمد) عن الحسن و ابن عیینۃ و مکحول و اسحاق و ابی ثور و ابن المنذر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سورۃ اعراف جزرۃ ۹ آیت ۲۰۴، ۱۲ مرتب

۳۔ باب ما جاز فی کراہیۃ الکلام و الامام یخطب، ترمذی (ج ۱ ص ۹۴) ۱۲ م

۴۔ انظر مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۷۱) باب حقوق الجمعة من الغسل و الطیب و نحو ذلک ۱۲ مرتب عفی عنہ

کرتے ہیں " ان المسلم اذا اغتسل يوم الجمعة ثم اقبل الى المسجد لا يؤذى احداً ، فان لم يجد الامام خرج ، صلى ما بدا له ، وان وجد الامام قد خرج جلس فاستمع وانصت حتى يقضى الإمام جمعة الھ " اس حدیث میں صراحت بتا دیا گیا ہے کہ نماز اسی وقت شروع ہے جبکہ امام خطبہ کے لئے نہ نکلا ہو اور اگر امام نکل چکا ہو تو خاموش بیٹھنا چاہئے ۔ علامہ بیہقی " مجمع الزوائد " میں اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں " رواہ احمد و رجالہ رجال الصحیح خلا شیعہ احمد و ہوثقہ " البتہ اس روایت پر علامہ منذریؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ عطاء خراسانی کا سماع حضرت نبیشہ سے نہیں ہے بلکہ لیکن اس اعتراض کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ محدثین کے درمیان اس حدیث کی تصحیح میں اختلاف ہے اور اسی صورت میں حدیث قابل استدلال ہوتی ہے ۔

(۴) معجم طبرانی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے " قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول اذا دخل احدکم المسجد والامام علی المنبر فلا صلاة ولا کلام حتی یصرخ الامام " اس حدیث کی سند اگرچہ ضعیف ہے ، لیکن متعدد و قرائن اس کے مؤید ہیں ۔ اول تو اس بنا پر کہ مصنف ابی ثیبہؒ میں حضرت ابن عمرؓ کا اپنا مسلک اسی کے مطابق مروی ہے ۔ دوسرے اس لئے کہ علامہ نوویؒ کے اعتراف کے مطابق

۱۔ فقال : وعطالم لسمع من نبیة فی ما علم ، الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۲۸۷ ، رقم ۸) کتاب الحجۃ ، الترغیب فی صلاة الجمعة والسعی الیہا وما جاز فی فضل یومہا وساعتہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۸۴) باب فممن یدخل المسجد والامام یخطب ۱۲ مرتب

۳۔ علامہ بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ، رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیہ ایوب بن نہیک وہو متروک ضعفہ جماعة و ذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال یخطی ، کذا فی الزوائد للبیہقی (ج ۲ ص ۱۸۴) ۱۲ مرتب غفی عنہ

۴۔ (ج ۲ ص ۱۲۳) باب فی الکلام اذا صعد المنبر وخطب ، عن ابن عباس و ابن عمر انہما کاناکیرھان الصلاة و الکلام یوم الجمعة بعد خروج الامام ۔ عن ابن عمر انہ کان یصلی یوم الجمعة فاذا خرج الامام لم یصل ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ۔

۵۔ دیکھئے شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) فصل من دخل المسجد والامام یخطب او خرج للخطبة فلیصل رکعتین الھ ۱۲ مرتب غفی عنہ

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا مسلک بھی یہی تھا کہ وہ خروج امام کے بعد نماز یا کلام کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور یہی مسلک بعض دوسرے صحابہؓ و تابعینؓ سے بھی مروی ہے اور یہ اصول کئی مرتبہ گزر چکا ہے کہ حدیث ضعیف اگر مؤید بالتعامل ہو تو قابل استدلال ہوتی ہے۔

⑤ حدیث باب کے واقعہ کے سوا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہیں یہ ثابت نہیں کہ آپؐ نے خطبہ کے دوران آنے والے کسی شخص کو نماز پڑھنے سمیٹے کہا ہو۔ مثلاً استقار کی حدیث میں جو اعرابی قحط کی شکایت لیکر آئے تھے پھر ایک ہفتہ کے بعد دوبارہ سیلاب کی شکایت لیکر آئے وہ دونوں واقعات میں خطبہ کے دوران پہنچے تھے لیکن آپؐ نے ان کو نماز کا حکم نہیں دیا، نیز ایک شخص خطبہ کے دوران تخطی رقاب کرتا ہوا جا رہا تھا، آپؐ نے اس سے فرمایا ”اجلس فقد اذیت“ نیز ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا واقعہ مذکور ہے ”عن جابر قال لما استوی رسول الله صلى الله عليه وسلم اى جلس مستويا على المنبر يوم الجمعة قال : اجلسوا ، فسمع ذلك ابن مسعود فجلس على باب المسجد فله رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال تعال يا عبد الله بن مسعود“ یہاں بھی آپؐ نے

لہ کما نقلنا آنفاً عن ابن عباسؓ وابن عمرؓ ۱۲ مرتب

۱۲ عن سفيان الثوري قال خرج الامام ليقطع الصلاة وكلامه ليقطع الكلام . انظر المصنف لابن ابى شيبة

(ج ۲ ص ۱۲۳ و ۱۲۵) فی الکلام اذا صعد المنبر وخطب ۱۳ مرتب

۱۳ انس بن مالک یذكر ان رجلاً دخل يوم الجمعة من باب كان وجاه المنبر ورسول الله صلى الله عليه وسلم قام

يخطب فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ! هلكت الاموال وانقطعت السبل فاني

الله ان يغيثنا قال فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه فقال : اللهم اسقنا — الى ان قال الراوى —

ثم امطرت قال فوالله ما راينا الشمس سبثاً ثم دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة ، ورسول الله

صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فاستقبله قائماً فقال يا رسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع

الله ان يسكبها لهم صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۷) ابواب الاستقار ، باب الاستقار فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب

۱۲ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۷) باب انہی عن تخطی رقاب الناس والامام علی المنبر یوم الجمعة ، وسنن ابی داؤد

(ج ۱ ص ۱۵۹) باب تخطی رقاب الناس یوم الجمعة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲ (ج ۱ ص ۱۵۶) باب الامام یکلم الرجل فی خطبته ۱۲ مرتب

ان کو نماز کا حکم نہیں دیا۔ نیز حضرت عمرؓ کے خطبہ کے دوران حضرت عثمانؓ تشریف لائے تو حضرت عمرؓ نے ان کو دیر سے گئے اور غسل نہ کرنے پر تنبیہ فرمائی لیکن نماز کا حکم نہیں دیا یہ تمام واقعات اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خطبہ کے دوران نماز کا حکم نہیں تھا۔

جہاں تک حدیث باب کے واقعہ کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ خطبہ سے پہلے کا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ جمعہ کے خطبہ کیلئے منبر پر تشریف فرما تھے لیکن ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا کہ اتنے میں ایک صاحب جن کا نام سلیم بن ہدیۃ الغطفانی تھا، انتہائی بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے مسجد میں داخل ہوئے آپ نے ان کے فقر و فاقہ کی کیفیت کو دیکھ کر یہ مناسب سمجھا کہ تمام صحابہ ان کی حالت کو اچھی طرح دیکھ لیں اس لئے انہیں کھڑا کر کے نماز کا حکم دیا اور جتنی دیر انہوں نے نماز پڑھی اتنی دیر آپ خاموش رہے اور خطبہ شروع نہیں فرمایا، بعد میں آپ نے صحابہ کرام کو ان پر صدقہ کرنے کی ترغیب دی، چنانچہ اس موقع پر صحابہ کرام نے انہیں خوب صدقہ دیا اس سے واضح ہوا کہ یہ اول تو ایک خصوصی واقعہ تھا جس کو عمومی قواعد کلیہ کے خلاف پیش نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے یہ کہ حضرت سلیمؓ کے آنے کے وقت آپ نے خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا جس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح مسلم کی ایک روایت

۱۔ حضرت عثمانؓ کا واقعہ پیچھے ”باب ماجاء فی الاغتسال فی یوم الجمعۃ“ کے تحت بحوالہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸) کتاب الجمعۃ ”گذر چکا ہے ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۲۔ چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم : صلیت ؟ قال : لا“ قال قم فارکح“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب مخاطبۃ الامام رعیتہ و ہو علی المنبر ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۳۔ چنانچہ محمد بن قیسؓ فرماتے ہیں ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حیث امرہ ان یصلی الرکعتین امسک عن الخطبۃ حتی فرغ من رکعتیہ الخ“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰) فی الرجل یحیی یوم الجمعۃ والامام یخطب یصلی رکعتین۔ علامہ زلیعیؒ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۴، باب صلاۃ الجمعۃ) میں لکھتے ہیں ”وقد یؤب

النسائی فی سننہ الکبریٰ علی حدیث سلیمؓ باب الصلاۃ قبل الخطبۃ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۴۔ چنانچہ ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”وحت (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) الناس علی الصدقۃ فالقوا شایہم الخ“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب حث الامام علی الصدقۃ یوم الجمعۃ فی خطبۃ ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعۃ ۱۲ مرتب

میں یہ الفاظ مروی ہیں ”جاء سلیک الغطفانی یوم الجمعة ورسول الله صلى الله عليه وسلم قاعد علی المنبر“ اور یہ معلوم ہے کہ آپ ہمیشہ کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے لہذا بیٹھنے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا۔ اور

لہ عن ابی عبیدہ عن کعب بن عجرۃ قال دخل المسجد وعبدالرحمن ابن ام الحکم یخطب قاعدًا فالتا : انظروا الی ہذا یخطب قاعدًا وقد قال اللہ عز وجل ” واذراوا تجارة اولہم والنقصوا الیہا وترکوک قائمًا “ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۷) قیام الامام فی الخطبۃ ۔

عن ابن عمر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب قائمًا ثم یقعد ثم یقوم کما تفعلون الان ، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۵) باب الخطبۃ قائمًا ۔

لہ قال الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۲۲۹) واجب بان القعود علی المنبر لا یختص بالابتداء بل یحمل ان ینزل بین الخطبتین ایضًا ، ولتحقیق البدر العینی فی العمدة فقال : والاصل ابتداء قعودہ وقعودہ بین الخطبتین محتمل فلا یحکم بہ علی الاصل علی ان امرہ صلی اللہ علیہ وسلم ایاہ بان یصلی رکعتین وموالہ ایاہ ” بل صلیت ۶ “ وامرہ للناس بالصدقة قد یضیق عن التعود بین الخطبتین ، ہذا لم یخص ما فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۰ و ۲۷۱)

لیکن اس جواب (کہ یہ صلاۃ وکلام قبل الشروع فی الخطبۃ تھا) پر سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۵۱ رقم ۹، باب فی الركعتین اذا جاء الرجل والامام یخطب) میں حضرت انسؓ کی روایت سے اشکال ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں ” دخل رجل من قیس ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قم فارکع رکعتین اسک عن الخطبۃ حتی فرغ من صلوٰتہ “ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب حضرت سلیکؓ آئے اس وقت خطبہ شروع ہو چکا تھا اور جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز پڑھنے کا حکم دیا اس وقت آپ خطبہ سو رکعے حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ نے مسلم کی روایت قعود اور دارقطنی کی اس روایت میں اس طرح تطبیق دی ہو ” بانہ صلی اللہ علیہ وسلم کان تعد علی المنبر وکان یقوم فیشرع فجاء سلیک فاخر الخطبۃ وامسک عنہا ، و ہذا الجمع غیر بعید ، قال الرازم (ای الشیخ البوری) فالتاویل فی قولہ وکان یخطب بانہ یکاد یخطب وکان علی شرف الشروع فیہا (ہذا) اقرب من تاویلہم القعود علی المجلسۃ الخفیۃ بین الخطبتین کما لا یخفی ، واللہ اعلم ، و علی کل حال ہذہ سورۃ الجمع ولک ان تجعلہ جواہرین کما تقدم آنفاً ، کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۷۱)

مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰، باب فی الرجل یجئ یوم الجمعة والامام یخطب یصلی رکعتین) میں محمد بن قیس کی روایت میں ” امسک عن الخطبۃ حتی فرغ من رکعتیہ کے الفاظ کے ساتھ ”ثم عاد الی خطبۃ“ (باقی بر صفحہ آئندہ)

یہ بات کہ حضرت سلیمانؑ بہت بوسیدہ حالت میں تھے ترمذیؒ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ثابت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”أَنَّ رَجُلًا جَاءَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي هَيْئَةٍ بَدَأَ (اِی) هَيْئَةً تَدُلُّ عَلَى الْفَقْرِ“ اور یہ بات کہ آپؐ ان کی نماز کے دوران خطبہ سے لکے رہے تھے قسطنیٰ کی روایت سے ثابت ہے۔

پھر اس روایت سے تحیۃ المسجد پر استدلال بھی مشکل ہے اول تو اس لئے کہ ”قَدْ فَادَكُم“ کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سلیمانؑ آکر بیٹھ چکے تھے پھر آپؐ نے ان کو کھڑا کیا، اور ظاہر ہے کہ بیٹھنے کے بعد تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے۔ دوسرے ابن ماجہ کی روایت میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا ”أَصَلَّيْتَ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ تَبْعِيَ؟“ انہوں نے فرمایا ”لا“ اس پر آپؐ نے فرمایا ”فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ“ اس کے صاف واضح ہے کہ آپؐ نے ان کو تحیۃ المسجد کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ سنن قبلہ کا حکم دیا تھا، بہر حال یہ ایک مخصوص واقعہ تھا جس سے یہ عمومی حکم مستثبط کرنا غلط ہے کہ خطبہ کے دوران ہمیشہ تحیۃ المسجد پڑھنا مستحب ہے۔ ہماری مذکورہ بالا تشریح سے حضرت سلیمانؑ کے واقعہ کا تو جواب ہو جاتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کا جملہ بھی مروی ہے اس کا مطلب بھی یوں بیان کیا جاسکتا ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان تعد علی النبر وکاد ان یقوم فیشرع فجاء سلیمانؑ فاخر الخطبة وامسک عنہا حتی فرغ ہومن رکعتیہ ثم عاد الی الشرع فی خطبۃ“ ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المہطرۃ۔

۱۱ (ج ۱ ص ۹۳) باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل والامام یخطب، نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب حث الامام علی الصدقة یوم الجمعة فی خطبۃ ۲ مرتب عفی عنہ

۱۲ (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۹) باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل والامام یخطب، روایت کے الفاظ ہم بھی ذکر کر چکے ہیں ۱۳ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعة ۱۲ مرتب

۱۴ بلکہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعة کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے ”نقعد سلیمان قبل ان یصلی فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اركعت رکعتین؟ قال لا، قال ثم فارکعہما“ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۵ (ص ۷۸) باب ما جاز فینمى و دخل المسجد والامام یخطب ۱۲ مرتب

۱۶ جس کا خلاصہ یہ ہے (۱) جب تک حضرت سلیمانؑ نماز پڑھتے رہے اتنی دیر تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے کما فی روایت المعنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰) فی الرجل یحیی یوم الجمعة الم

البتہ اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی ایک قوی دلیل صحیحین میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی ایک قوی روایت ہے " قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یخطب : اذا جاء احدکم والامام یخطب او قد خرج فلیصل رکعتین (اللفظ للبخاری) یہ حدیث قوی ہے اور اس میں حضرت سلیم کے واقعہ کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ اس میں عمومی حکم دیا گیا ہے۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ کہا ہے کہ یہ روایت شعبہ کا تفرد ہے اور عمر و ابن دینار سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ اس روایت کو نقل کرنے میں انہیں دہم ہو گیا ہے، اصل میں یہ حضرت سلیم ہی کا واقعہ تھا جسے انہوں نے غلطی سے قوی حدیث بنا دیا، امام دارقطنی نے "کتاب التتبع علی الصحیحین" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں صحیحین کی

درود اور دارقطنی (ج ۲ ص ۱۵، رقم ۹) باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل الخ " اور اس خاموشی پر خطبہ کے احکام جاری نہ ہوں گے (۲) یہ واقعہ خطبہ شروع کرنے سے پہلے پیش آیا تھا کما یفہم من روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) " جاز سلیم الغطفانی یوم الجمعۃ در رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد علی المنبر (۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد ان کی غربت و افلاس کو صحابہ کے سامنے ظاہر کرنا تھا تاکہ ان کی مدد کی جائے اور اس کے اظہار کا سب سے بہتر ذریعہ نماز ہی تھی (۴) یہ واقعہ " واقعۃ حال لا غوم لہا " کی قبیل سے ہے جو قواعد کلیہ کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔
مذکورہ چاروں جوابات کی تفصیل ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔

(۵) ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب کلام فی الصلوٰۃ کی اجازت تھی اور چونکہ خطبہ صلوٰۃ کے درجہ میں ہے اس لئے اس میں بھی اس وقت کلام اور صلوٰۃ جائز تھے، والنظر لتفصیل ہذا الجواب "التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۹) باب التفتل میں یخطب الامام ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ (۱۵۶ ص ۱۵۶) کتاب التہجد، باب ما جاء فی التطوع مشی مشی، بخاری کی روایت میں حضرت سلیم کے واقعہ کا کوئی تذکرہ نہیں، البتہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷ کتاب الجمعۃ) میں حضرت سلیم کے واقعہ میں یہ الفاظ "مردی میں" فقال (ای ابنی صلی اللہ علیہ وسلم) لہ یا سلیم تم فارک رکعتین وتجوز فیہما ثم قال اذا جاز احدکم یوم الجمعۃ والامام یخطب فلیرکع رکعتین ولیتجو ز فیہما ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲ جبکہ ابن جریج، ابن عیینہ، حماد بن زید، ایوب، ورقار اور حذیب بن یحییٰ اس کو عمر و بن دینار ہی سے قوی حدیث سے

درود اور دارقطنی (ج ۲ ص ۱۵، رقم ۹) باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل الخ " اور اس خاموشی پر خطبہ کے احکام جاری نہ ہوں گے (۲) یہ واقعہ خطبہ شروع کرنے سے پہلے پیش آیا تھا کما یفہم من روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) " جاز سلیم الغطفانی یوم الجمعۃ در رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد علی المنبر (۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد ان کی غربت و افلاس کو صحابہ کے سامنے ظاہر کرنا تھا تاکہ ان کی مدد کی جائے اور اس کے اظہار کا سب سے بہتر ذریعہ نماز ہی تھی (۴) یہ واقعہ " واقعۃ حال لا غوم لہا " کی قبیل سے ہے جو قواعد کلیہ کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔
مذکورہ چاروں جوابات کی تفصیل ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔
(۵) ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب کلام فی الصلوٰۃ کی اجازت تھی اور چونکہ خطبہ صلوٰۃ کے درجہ میں ہے اس لئے اس میں بھی اس وقت کلام اور صلوٰۃ جائز تھے، والنظر لتفصیل ہذا الجواب "التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۹) باب التفتل میں یخطب الامام ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ (۱۵۶ ص ۱۵۶) کتاب التہجد، باب ما جاء فی التطوع مشی مشی، بخاری کی روایت میں حضرت سلیم کے واقعہ کا کوئی تذکرہ نہیں، البتہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷ کتاب الجمعۃ) میں حضرت سلیم کے واقعہ میں یہ الفاظ "مردی میں" فقال (ای ابنی صلی اللہ علیہ وسلم) لہ یا سلیم تم فارک رکعتین وتجوز فیہما ثم قال اذا جاز احدکم یوم الجمعۃ والامام یخطب فلیرکع رکعتین ولیتجو ز فیہما ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۱۲ جبکہ ابن جریج، ابن عیینہ، حماد بن زید، ایوب، ورقار اور حذیب بن یحییٰ اس کو عمر و بن دینار ہی سے قوی حدیث سے

متکلم فیہ روایات کو جمع کیا ہے اور یہ روایت بھی اسی میں شامل ہے لیکن حافظ ابن حجر نے ہدی الساری مقدمہ فتح الباری میں امام دارقطنی پر مدلل رد کیا ہے اور ان کے ایک ایک اعتراض کا مفصل جواب دیا ہے اور اس ضمن میں اس حدیث پر بھی امام دارقطنی کے اعتراض کا کافی جواب دیا ہے چنانچہ اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ صحیحین میں کوئی روایت ضعیف نہیں اور ان کی تمام احادیث صحیح ہیں لہذا حضرت جابرؓ کی حدیث قولی کے بارے میں حنفیہ کا مذکورہ بالا جواب کسی طرح درست نہیں اور ہو بھی کس طرح سکتا ہے جبکہ شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں اور ان کی طرف بلا دلیل وہم کو منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا اس حدیث کی صحت پر شک درست نہیں، پھر خاص طور سے جبکہ حافظ ابن حجر نے شعبہ کا ایک متابع بھی ذکر کیا ہے۔

لہذا اس حدیث کا صحیح ہونا یہ ہے کہ یہ آیت قرآنی ”وَإِذَا قُضِيَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ اور ان احادیث کے معارض ہے جو حنفیہ نے اپنے استدلال میں ذکر کی ہیں، (اور جن کو ہم سچے نقل کر چکے ہیں) اب اگر تطبیق کا طریق اختیار کیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”و الامام یخطب“ سے مراد ”یسید الامام ان یخطب“ یا ”کاد الامام ان یخطب“ ہو اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو روایات نہیں کئی وجوہ سے راجح ہیں۔

روایات نہی کی وجوہ ترجیح ایک، اس بنا پر کہ محرم اور صبح میں تعارض کے وقت محرم کو ترجیح ہوتی ہے۔ دوسرے اس لئے کہ روایات نہی مؤید بالقرآن ہیں۔ تیسرے اس لئے کہ روایات نہی مؤید بالاصول الکلیہ ہیں۔

۱۰ ثم اجاب عنه الحافظ بمتابعه روح بن القاسم شعبه عند الدارقطني في سننه - معارف السنن (ج ۲ ص ۳۷۷ و ۳۷۸) چنانچہ امام دارقطنی نے یہ متابع اپنی سنن (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۸) میں ”باب في الركعتين اذا جاء الرجل والامام يخطب“ کے تحت ذکر کیا ہے۔ حدیث محمد بن نوح الجندی ابوری حدیث الفضل بن العباس الصواف حدیث یحییٰ بن غیلان حدیث عبد اللہ بن بزیع عن روح بن القاسم و سفیان بن عیینہ عن عمرو بن دینار قال سمعت جابرًا يقول انما اس سے معلوم ہوا کہ روح بن القاسم کے علاوہ سفیان بن عیینہ نے بھی شعبہ کی متابعت کی ہے۔ بلکہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲)، رقم ۳) ہی میں یہ روایت خود حضرت سلیمان بن عطفانی سے مروی ہے اور اس کی سند میں نہ شعبہ کا واسطہ ہے اور نہ ہی عمرو بن دینار کا۔ ۱۲ مرتب غنی عنہ

چوتھے اس لئے کہ وہ مؤید متعامل الصحابة والتابعین ہیں۔ پانچویں یہ کہ ان پر عمل کرنے میں احتیاط زیادہ ہے کیونکہ تحیۃ المسجد کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں لہذا اس کے ترک سے کسی کے نزدیک بھی گناہ کا احتمال نہیں جبکہ نہی عن الصلوۃ والکلام کی احادیث کو ترک کرنے سے گناہ کا اندیشہ ہے اس بنا پر حنفیہ نے احتیاط اس میں سمجھی کہ نہی کے دلائل پر عمل کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے خطبہ کے وقت ترک صلاۃ کو اختیار کیا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كُلاهِمَا الْكَلَامُ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ

ائمہ اربعہ کے نزدیک اثنار خطبہ میں کلام جائز نہیں البتہ امام شافعیؒ کے قول حدیث میں جواز ہے۔ اور جواز کے بارے میں ان کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آپؐ سے کلام ثابت ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک سامعین کو تو کلام کی اجازت نہیں البتہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دینی ضرورت کے تحت تکلم کر سکتا ہے۔

پھر خطبہ کے وقت سلام اور چھینک کا جواب دینے کی بھی اجازت نہیں چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ البتہ امام ابو یوسفؒ وغیرہ رد سلام اور تسمیۃ عاٹس کے قائل ہیں۔ ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ رد سلام واجب اور تسمیۃ عاٹس کم از کم سنت مؤکدہ ہے لہذا ان کے

لہ کما ہو مروی عن عمر و عثمان و علیؓ، ذکرہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) نیز دوسری روایات و آثار کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۱) من کان یقول اذا خطب الامام فلا یصل، اور شرح معانی الآثار

(ج ۱ ص ۱۷۸ تا ۱۸۱) باب الرجل یدخل المسجد یوم الجمعة والامام یخطب بل یبغی لہ ان یرکع ام لا؟ ۳ مرتب

۴ فتمسک الشافعی للجواز فی کتاب الام (ج ۱ ص ۱۸۰) وکذا فی مختصر المزنی علی ہامش "الام" (ج ۱ ص ۱۳۸)

بان النبی سلی اللہ علیہ وسلم کلم قتلة ابن ابی الحقیق فی الخطبة، وکلم سلیک الغطفانی حین لم یرکع، واستدل

للشافعی فی شرح المہذب بحديث انسؓ فی السائل عن الساعة وبعده شیہ فی الاستسقاء، ثم ان لفظ

الشافعیؒ فی "الام" وان تکلم رجل والامام یخطب لم احب لہ ذلک ولم یکن علیہ الاعادة التہ وہذا یدل علی

کرامۃ الکلام والرخفۃ عند الضرورة واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۲) ۱۲ مرتب

ترک کی اجازت نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال روایت باب سے ہے ”من قال يوم الجمعة والامام يخطب
”أنصت“ فقد لغا“ اس کے علاوہ امر بالانصات امر بالمعروف ہونے کی حیثیت سے
واجب ہونا چاہئے تھا جب اُسے بھی لغو قرار دیا گیا ہے تو روسلام اور تسمیت عا طس کا بھی یہی
حکم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَلَامِ هَيْةِ التَّخَطِّي يَوْمَ الْجُمُعَةِ

من تخطى رقاب الناس يوم الجمعة اتخذ جسداً الى جهنم
تخطی رقاب (یعنی گردنوں کو پھلانگ پھلانگ کر چلنا) کے مکروہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے، پھر
بعض نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے اور بعض نے تنزیہی، قول اول راجح ہے۔ البتہ امام کیلئے
تخطی کی گنجائش تھی۔ پھر تخطی رقاب سے متعلقہ حدیث باب اگرچہ ضعیف ہے لیکن چونکہ تخطی کی
ترہیب میں اور اس سے استرازی کی ترغیب میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں اس لئے اس روایت
کو بھی ایک درجہ میں قوت حاصل ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَلَامِ هَيْةِ الْإِحْتِبَاءِ وَالْإِمَامِ يَخْطُبُ

”نهی عن الجبوة يوم الجمعة والامام يخطب“ اعتبار عام حالات میں باتفاق

۱۔ التخصيص يوم الجمعة قيل خرج الغالب لاختصاص الجمعة بكثرة الناس وقيل التخصيص للتعظيم وقيل للتقيد
فلا يكره فيما عداه والثاني الاظهر وبرأكتفى بعضهم، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۹ و ۳۹۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۲۔ ويجوز ايضا لمن لم يجد فرجة الا تخطى صف او صفين لتقصير القوم باخلاص الفرجة، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۹) ۱۲ مرتب
۳۔ دیکھئے الترغيب والترهيب (ج ۱) کتاب الجمعة، باب الترغيب في صلاة الجمعة والسعي اليها وما جاء في فضل يومها
وساقتها (ص ۴۸۶ و ۴۸۷)، و باب الترهب من تخطي الرقاب يوم الجمعة (ص ۵۰۳ و ۵۰۴) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۴۔ اس باب سے متعلقہ مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۹ تا ۳۹۱) ۱۲ مرتب

باب الترهب

۵۔ الجبوة بالضم والكسر معاً والجمع جبي بالضم والكسر، وتفسير الاحتباء ان يفيم الانسان رجليه الى بطنه ثوباً يجمعها مع ظهره
ويشده عليهما وتكون اليثاء على الارض وقد يكون الاحتباء باليدين بدل الثوب كذا في النهاية والجمع، ولو وضع اليدين
في تلك الهيئة على الارض صار اقمار كما تقدم تفسير ذلك وحكم ذلك في الصلوة مفصلاً، كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۴۹۳) ۱۲

کامسک بھی یہی ہے اگرچہ بعض مالکیہ وغیرہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے ”لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدیه فی خطبة الجمعة حين استسقی“ جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس واقعہ بزمیہ میں رفع ایدی ایک عارض یعنی استسقا کی وجہ سے تھا۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي أَذَانِ الْجُمُعَةِ

كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والى بكر وعمر اذا خرج الامام اقيمت الصلاة، فلما كان عثمان زاد النداء الثالث على النداءين. نداء ثالث سے مراد اذان خطبہ سے پہلے والی اذان ہے اس پر اتفاق ہے کہ یہ اذان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہیں تھی۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ اسے سب سے پہلے کس نے شروع کیا۔ حافظ ابن حجر نے تفسیر جوہر سے نقل کیا ہے کہ اس کی ابتداء حضرت

۱۔ کما جارفی روایۃ البخاری ”ان رجلاً دخل یوم الجمعة من باب كان وجاه المنبر ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم قائماً فقال يا رسول الله! بلك الاموال وانقطعت السبل فادع الله ان يثبتنا قال فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه انه (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الاستسقا فی المسجد الجامع ۱۲ م
۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۹۴) ۱۲ م

۳۔ سنی ثالثاً باعتبار کونہ مزیداً بعد الاذانین فی عہد النبوة وعہد الشیخین۔ الاول الاذان عند جلوس الامام علی المنبر والثانی الاقامة، وسمیت الاقامة اذناً تغلیباً کما فی قولہ ”بین کل اذانین صلاة“ ولا شتر کہما فی معنی الاعلام، وبالجملة اذان عثمان اول فی الترتیب والوجود ولكنہ ثالث باعتبار ظهور شرعیۃ باجتہاد عثمان علی محضر من الصحابة۔
ہذا لمخص ما فی العمدة والفتح کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۰۵ و ۲۰۶) رشید اشرف سیفی

۴۔ الزورار قیل حجر علی باب المسجد وقیل سوق بالمدينة وقیل دار، القول الاول جزم بہ ابن بطلال والثانی قالہ البخاری فی صحیحہ، قال الحافظ فی الفتح: والثالث هو المعتمد، وفي العمدة (ج ۳ ص ۲۹۱) ثلاثة اقوال فی تفسیر باب ما کل سنة، ورجح التورثتی ما فی روایۃ ابن ماجہ (ص ۷۹)، باب ما جارفی الاذان یوم الجمعة۔ زاد النذر الثالث
۵۔ علی دار فی السوق یقال لہا الزورار (ج ۲ ص ۲۰۵) فقال ہی دار فی سوق المدينة لیقف المؤذنون علی سطحها ولعل تسمیہا دار زورار لمیلہا عن عمارة البلد، یقال قوس زورار ای مائتہ، واللہ اعلم۔ اھ حکاہ فی ”التعلیق الصبیح“ انظر معارف السنن

عمرؓ نے کی تھی لیکن حافظ نے اس روایت کو منقطع قرار دیا ہے۔ بعض حضرات نے اس کی نسبت حجاج اور زیادہ کی طرف کی ہے۔ لیکن بیشتر روایات اس کی تائید کرتی ہیں کہ اس کا آغاز حضرت عثمانؓ نے کیا ہے۔

پھر حضرت عثمانؓ کے اس عمل کو بدعت نہیں کہا جاسکتا اس لئے کہ یہ خلیفہ راشد کا اجتہاد ہے جسے اجماع صحابہؓ سے تقویت حاصل ہوئی۔ نیز علامہ شاطبیؒ نے ”الاعتصام“ میں لکھا ہے کہ ”خلفائے راشدین کا کوئی عمل بدعت نہیں ہو سکتا خواہ کتاب و سنت میں اس عمل کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو، چنانچہ جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کے اتباع کا حکم دیا ہے وہاں خلفائے راشدین کی سنت کو بھی واجب الاتباع قرار دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے ”علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ“

۱۔ عن معاذ بن عمر امر مؤذنين ان يؤذنا للناس الجمعة خارجا من المسجد حتى يسمع الناس و امر ان يؤذن بين يديه كما كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم و ابى بكر ثم قال عمر نحن ابتدعناه لكثرة المسلمين اه
فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۷ و ۳۲۸) باب الاذان يوم الجمعة ، ومثله في عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان يوم الجمعة ۱۲ مرتب غفی عنه
۲۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ ذکر الفاہانی ان اول من احدث الاذان الاول بمكة الحجاج وبالبصرة زياد ، كذا في الفتح (ج ۲ ص ۳۲۷) باب الاذان يوم الجمعة ، ومثله في العمدة (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان الخ ۱۲ مرتب غفا اللہ عنہ
۴۔ چنانچہ حدیث باب کی تصریح کے مطابق بھی حضرت عثمانؓ ہی نے اس اذان کا سلسلہ شروع کرایا نیز دوسری روایات کیلئے دیکھئے مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۰۶) باب الاذان يوم الجمعة ۱۲ مرتب غفی عنہ
۵۔ علامہ علی بن عمیر القاری (ج ۶ ص ۲۱۱) ، باب الاذان يوم الجمعة میں فرماتے ہیں : قلت نعم هو (الاذان) اول في الوجود ولكنه ثالث باعتبار شريعته باجتهاد عثمان وموافقة سائر الصحابة له بالسكوت وعدم الانكار فصار اجماعا سكوتيا الخ ۱۲ رشيد اشرف غفی عنہ

۶۔ (ج ۱ ص ۶۲) كذا في المعارف (ج ۲ ص ۳۹۸) ۱۲

۷۔ سنن ابن ماجہ (ص ۵) باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين ۱۲ مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ نَزُولِ الْإِمَامِ مِنَ الْمَنْبَرِ

”كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَكَلَّمُ بِالْحَاجَةِ إِذَا نَزَلَ عَنِ الْمَنْبَرِ“

خطبہ سے پہلے اور خطبہ کے بعد کلام جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا یہی مسلک ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خطبہ کی ابتداء سے نماز کے اختتام تک کوئی سلام و کلام جائز نہیں ہے۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے لیکن یہ حدیث ضعیف ہے چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”هَذَا حَدِيثٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ جَرِيرِ بْنِ حَازِمٍ“ پھر امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کا قول بھی نقل کیا ہے کہ اس حدیث میں جریر بن حازم کو وہم ہو گیا ہے اصل میں حدیث یوں تھی ”أَقِمْتُ الصَّلَاةَ فَأَخَذَ رَجُلٌ بِيَدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَا زَالَ يَكَلِّمُهُ حَتَّى نَعَسَ بَعْضُ الْقَوْمِ“ اور یہ نماز عشاء کا واقعہ تھا۔ جریر بن حازم کو وہم ہو گیا اور اسے نماز جمعہ کا واقعہ قرار دے دیا اور ایک جزئی واقعہ کے بجائے اسے ایک عام عادت کے طور پر نقل کر دیا۔ واللہ اعلم

بَابُ فِي الصَّلَاةِ قَبْلَ الْجُمُعَةِ وَبَعْدَهَا

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ كَانَ يَصَلِّي بَعْدَ الْجُمُعَةِ رَكْعَتَيْنِ ”جموعہ کی

۱ امام ابو حنیفہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی روایت مرفوعہ سے ہے: ”إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ وَالْإِمَامُ عَلَى الْمَنْبَرِ فَلَا صَلَاةَ وَلَا كَلَامَ حَتَّى يَفْرَغَ الْإِمَامُ“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۸۴) باب فَمِنْ يَدْخُلُ الْمَسْجِدَ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ۔ اس روایت سے متعلق بحث ہم پیچھے ”باب فِي الرَّكْعَتَيْنِ إِذَا جَارَ الرَّجُلُ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ“ کے تحت لکھ چکے ہیں ۲ مرتب ۳ ترمذی (ج ۱ ص ۹۴) باب مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ نَزُولِ الْإِمَامِ ۴ مرتب

۵ جیسا کہ مذکور فی المتن حدیث میں ”حَتَّى نَعَسَ بَعْضُ الْقَوْمِ“ کا جملہ بھی اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے، نیز حجاج کی روایت میں ”أَقِمْتُ الصَّلَاةَ صَلَاةَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ“ کی تصریح ہے، دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۲۴) باب الْإِمَامُ يَتَكَلَّمُ بَعْدَ مَا يَنْزِلُ مِنَ الْمَنْبَرِ ۶ مرتب غنی عنہ

۷ نیز امام ابو داؤد اپنی سنن (ج ۱ ص ۱۵۹) باب الْإِمَامُ يَتَكَلَّمُ بَعْدَ مَا يَنْزِلُ مِنَ الْمَنْبَرِ میں جریر کی حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”قَالَ ابُو دَاوُدَ: وَالحديث ليس بمعروف عن ثابت، هو ما تقدم به جرير بن حازم ۸ مرتب

سنن قبلہ اور بعدیہ دونوں میں کلام ہے۔

جہاں تک سنن قبلہ کا تعلق ہے، حنفیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے چار رکعات مسنون ہیں۔ اور اکثر ائمہ اسی کے قائل ہیں، البتہ شافعیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے دو رکعتیں مسنون ہیں کما فی الظہر عندہ، بہر حال جمعہ کی سنن قبلہ کی سنیت کے تمام ائمہ قائل ہیں۔

البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے جمعہ کی سنن قبلہ کا بالکل انکار کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جمعہ سے قبل کوئی نماز پڑھنا ثابت نہیں (اور صحابہ کرام سے جو سنن قبلہ ثابت ہیں ان کو وہ مطلق نوافل پر محمول کرتے ہیں) بلکہ روایات میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کیلئے تشریف لاتے تو آپ کے آتے ہی خطبہ شروع ہو جاتا اور سنتیں پڑھنے کا کوئی موقع ہی نہیں ہوتا تھا اور سنن ظہر پر اس کو قیاس کرنا بھی درست نہیں کیونکہ سنن قیاس سے ثابت نہیں ہو سکتیں۔

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ دعویٰ درست نہیں اس لئے کہ جہاں تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آتے ہی خطبہ کے شروع ہونے کا تعلق ہے اس میں یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے سنتیں پڑھ کر آتے ہوں۔ اس کے علاوہ بعض روایات سے سنن قبلہ کا ثبوت ملتا ہے چنانچہ سنن ابن ماجہ میں حضرت ابن عباس کی روایت مروی ہے ”قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرکم قبل الجمعة اربعاً لا یفصل فی شیء منہن“ یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن صحابہ کرام کے آثار اس کی تائید کرتے ہیں چنانچہ امام ترمذی نے اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں نقل کیا ہے ”انہ کان یصلی قبل الجمعة اربعاً و بعدھا اربعاً“

۱۔ مثلاً سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۰۵ کتاب الجمعة، باب الامام یجلس علی المنبر حتی یسرع المؤذن عن الاذان فیخطب) میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ”قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج یوم الجمعة فقعد علی المنبر، اذن بلال“ اس میں ”قعد علی المنبر پر فار داخل ہے جو ترتیب بلا تراخی کیلئے آتی ہے، اس کی روشنی میں حدیث کا مفہوم یہی بنتا ہے کہ جب آپ مسجد تشریف لاتے تو فوراً ہی خطبہ کیلئے منبر پر تشریف فرما ہو جاتے ۲ مرتب

۲۔ (ص ۷۹)، باب ما جاء فی الصلوة قبل الجمعة ۱۲ م ۳۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۱۴) ۱۲ م

۴۔ حافظ زیلعیؒ نے معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے یہ روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً نقل کی ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل الجمعة اربعاً و بعدھا اربعاً“ نیز معجم اوسط ہی کے حوالہ سے یہ فعلی روایت حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً نقل کی ہے بزیادة فی اللفظ، دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۶) باب صلاة الجمعة، احادیث سنن

اور امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت نقل کی ہے ”من کان مصلیاً فلیصل قبل الجمعة وبعدھا اربعاً“ یہ بھی اگر بہ ضعیف ہے لیکن تائید کیلئے بہر حال کافی ہے (نیز حضرت صفیہ بنت حیؓ کے بارے میں مروی ہے ”صلت أربع رکعات قبل خروجه الامام للجمعة ثم صلت الجمعة مع الامام رکعتین، رواہ ابن سعد فی الطبقات، کما فی نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۷، مرتب)

اس کے علاوہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی سنن قبلہ کا ثبوت ملتا ہے، ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من اغتسل ثم اتی الجمعة فصلی ما قدر لہ ثم انصت الہ“

بہر حال ان روایات و آثار کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کی روایت قبلہ بے اصل نہیں بلکہ ان کے دلائل موجود ہیں۔ علاوہ ازیں ظہر پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جمعہ سے پہلے چار رکعتیں مسنون ہوں، واللہ اعلم

اور ”سنن بعدیہ“ کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد صرف دو رکعتیں مسنون ہیں، ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث باب سے ہے ”انہ کان یصلی بعد الجمعة رکعتین“ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعتیں مسنون ہیں، ان کی دلیل اسی باب میں

۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۳) ۱۲-۱

۲۔ لیکن طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۴ و ۱۶۵، باب التطوع باللیل والنہار کیف ہو؟) میں جبہ بن سحیم حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں ”انہ کان یصلی قبل الحجۃ اربعاً لا یفصل بینہن بسلام الہ“ اس روایت کے بارے میں علامہ نمویؒ فرماتے ہیں: رواہ الطحاوی و اسنادہ صحیح (آثار السنن ص ۲۴۷ باب السنۃ قبل صلاۃ الحجۃ و بعدہا) ۱۲م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۸۳) کتاب الحجۃ، فصل من اغتسل او توفاً و اتی الحجۃ و صلی ما قدر لہ الہ ۱۲ مرتب

۴۔ حافظ زیلعیؒ نے جمعہ کی سنن قبلہ کے ثبوت پر واقعہ سلیک سے استدلال کیا ہے ”جاء سلیک الغطفانی و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصلیت رکعتین قبل ان تتجی، قال: لا، قال فصل رکعتین الہ“ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۶) باب صلاۃ الحجۃ - احادیث سنۃ الحجۃ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۵۔ امام شافعیؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے، کما فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۱) ۱۲ مرتب

حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث صحیح ہے ”من كان منكم مصلياً بعد الجمعة فليصل أربعاً“ نیز ان کا استدلال حضرت ابن مسعودؓ کے عمل سے بھی ہے ”انه كان يصلي قبل الجمعة أربعاً وبعد ها أربعاً“

اور صاحبین کے نزدیک جمعہ کے بعد چھ رکعتیں مسنون ہیں، ان کا استدلال حضرت عطار کی روایت باب سے ہے ”قال رأيت ابن عمر صلي بعد الجمعة ركعتين ثم صلي بعد ذلك أربعاً“ نیز امام ترمذیؒ نے حضرت علیؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے کہ ”انه امر ان يصلي بعد الجمعة ركعتين ثم أربعاً“

حنفیہ میں سے علامہ ابراہیم حلیؒ نے ”منية المصلي“ کی شرح میں صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے کیونکہ یہ جامع قول ہے اور اس کو اختیار کرنے سے جمعہ کے بعد چار رکعات اور دو رکعات والی تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

پھر ان چھ رکعتوں کی ترتیب میں مشائخ کا اختلاف رہا ہے، بعض مشائخ حنفیہ پہلے

۱۔ ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی الصلوٰۃ قبل الحجۃ وبعدہا۔ اس روایت کو ہم پیچھے مرفوعاً بھی نصب الراۃ (ج ۲ ص ۲۰۶) کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں، نیز اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً مروی ہے اس کا حوالہ بھی پیچھے دیا جا چکا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ نیز معجم طبرانی کبیر میں ابو عبد الرحمنؒ سے مروی ہے: قال كان عبد الله بن مسعود يعلمنا ان نصلي اربع ركعات بعد الحجۃ حتى سمعنا قول عليؓ فرسنا، قال ابو عبد الرحمن ففتح نصلي رستا، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۹۵) باب فی سنة الحجۃ نیز ایک روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا عمل بھی بعد میں جمعہ کے بعد چھ رکعتیں پڑھنے کا ہو گیا تھا ”عن قتادة ان ابن مسعود كان يصلي بعد الحجۃ ست ركعات (قال البیهقی) رواه الطبرانی فی الکبیر، و قتادة لم يسمع من ابن مسعود، الزوائد للبیہقی (ج ۲ ص ۱۹۵) ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۳۔ غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری (ص ۳۸۹) فصل فی النوافل ”وعند ابی یوسف السنۃ بعد الحجۃ ست ركعات وهو مروی عن علی رضی اللہ عنہ، والافضل ان يصلي اربعاً ثم ركعتين للخروج عن الخلاف ۱۲ مرتب ۴۔ اذا صلي احدكم الحجۃ فليصل بعد اربعاً سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۰) باب عدد الصلوٰۃ بعد الحجۃ فی المسجد ۱۲ مرتب ۵۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”قال كان رسول الله صلي الله عليه وسلم يصلي بعد الحجۃ ركعتين فی بیتہ، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۰) باب صلاة الامام بعد الحجۃ ۱۲ م

چار رکعات اور پھر دو رکعات پڑھنے کے قائل ہیں اور بعض اس کے برعکس صورت کو افضل قرار دیتے ہیں یعنی پہلے دو رکعتیں پھر چار رکعتیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے آخری قول کو ترجیح دی ہے کیونکہ یہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے آثار سے مؤید ہے۔

بَابُ فَمِنْ يَذْرُكُ مِنَ الْجُمُعَةِ رُكْعَةً

من أدرك من الصلوة ركعة فقد أدرك الصلوة « ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد شریک ہو تو اس پر نماز ظہر واجب ہے (فیصلی أربعاً ظہراً ویلنی من غیر استثنائات) »

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر قعدہ اخیرہ میں سلام سے پہلے پہلے شریک ہو گیا تو وہ دو ہی رکعات بطور جمعہ پڑھے گا۔ ائمہ ثلاثہ حدیث باب کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں (یعنی جس کو ایک رکعت

لہ یہی مسلک ہے امام ابو یوسفؒ امام طحاویؒ کا، چنانچہ امام طحاویؒ لکھتے ہیں ”ثبت بما ذکرنا ان التطوع الذي لا ينبغي تركه بعد الجمعة وهو قول ابی یوسف الا انه قال احب الی ان یبدأ بالاربع ثم یثنی بالركعتین لانه هو البعد من ان یكون قد صلی بعد الجمعة مثلها علی ما قد نبی عنه، پھر امام طحاویؒ نے اپنی سند سے نقل کیا ہے ”ان عمرؓ کہہ ان یصلی بعد الجمعة مثلها قال ابو جعفر فلذلك استحباب ابو یوسف ان یقدم الاربع قبل الركعتین لانہن لسن مثل الركعتین، فکہ ان یقدم الركعتان لانہما مثل الجمعة۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۶) باب التطوع بعد الجمعة کیف ہو ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۳ وروی عن علی بن ابی طالب انہ امر ان یصلی بعد الجمعة رکعتین ثم أربعاً، ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی الصلوة قبل الجمعة وبعدہا

عن عطاء قال کان ابن عمر اذا صلی الجمعة صلی بعدہا ست رکعات رکعتین ثم أربعاً، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۳۲) من کان یصلی بعد الجمعة رکعتین

نیز حضرت ابن مسعودؓ کا عمل بھی اسی طرح مروی ہے ”عن عبداللہ بن حبیب قال کان عبداللہ یصلی أربعاً فلما قدم علی صلی ستاً، رکعتین وأربعاً، حوالہ بالا ۱۲ مرتب عفی عنہ

وعن محمد روايتان، روايتہ کا لفظ وروایتہ کا امام، کمافی البراء (ج ۱ ص ۲۶۷) ۱۲ م

بھی نہیں ملی اس کو گویا نمازی نہیں ملی (اور نسائی کی روایت میں یہاں جمعہ کی تصریح بھی موجود ہے)
 شیخین کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک دوسری حدیث مرفوعہ سے ہے جس میں ارشاد
 ہے ”اذا اتيتم الصلوة فعليكم السكينة فما ادر كنتم فصلوا وما فاتكم فاتموا“
 اس میں جمعہ اور غیر جمعہ کی کوئی تفصیل نہیں، پھر جہاں تک حدیث باب سے استدلال کا تعلق ہے
 اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال مفہوم مخالف سے ہے، اور مفہوم مخالف ہمارے نزدیک
 حجت نہیں، واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّفَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

بعث النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن راحة في سرية، فوأتى ذلك
 يوم الجمعة فغدا أصحابه فقال اتخلف فاصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ثم احقهم فلما صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم رآه، فقال له: ما منعك
 ان تغدوم مع اصحابك، قال: اردت ان اصلي معك ثم احقهم، فقال: لو
 انفقت ما في الارض ما ادر كنت فضل عندوتهم“

جہور کے نزدیک جمعہ کے دن زوال سے پہلے سفر میں جانا بلا کراہت جائز ہے خواہ اسے نماز
 جمعہ ملنے کی امید ہو یا نہ ہو، البتہ جس شخص پر جمعہ واجب ہوا ایسے شخص کو زوال کے بعد جمعہ کی

۱۔ (ج ۱ ص ۲۱۰، من ادرک رکعتہ من صلوۃ الجمعة) عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من ادرک من صلوۃ
 الجمعة رکعتہ فقد ادرک ۱۲ مرتب غفی عنه

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۸) کتاب الاذان، باب ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا، ۱۲ مرتب
 ۳۔ نیز اس روایت کے ظاہر پر کسی کا عمل نہیں کیونکہ اس کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ صرف ایک رکعت
 پالینے والا تمام نماز کو پانے والا ہوگا جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے دوسری رکعت پڑھنے کی ضرورت نہ ہو۔
 لہذا اس میں تاویل کی جائے گی کہ ”فقد ادرک الصلوۃ“ سے مراد ”ادرک فضیلة الصلوۃ“ یا ”ادرک
 حکم الصلوۃ“ ہے۔ ۱۲ مرتب غفی عنه

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

ادا کی گئی ہے قبل سفر میں جانا مکروہ تحریمی ہے، لیکن امام احمد کے نزدیک زوال سے پہلے بھی سفر میں جانا اسی طرح مکروہ ہے جس طرح زوال کے بعد۔
حدیث باب ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے، نیز حضرت عمرؓ کے اثر اور ابو علیہ بن الحبرؒ کے عمل سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب
والیہ المرجع والمآب۔

(از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۔ وفی رد المحتار: ویبغی ان یستثنیٰ ما اذا كانت تقوۃ رفقتہ لوصولہ ولا یکنہ الذہاب، تأمل اھ — معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۳) ۱۲ مرتب
۲۔ حضرت عائشہؓ کی ایک روایت موقوفہ سے امام احمد کے مسلک کی تائید ہوتی ہے "قالت: اذا درکتک لیلۃ الجمعۃ فلا تخرج حتی تصلی الجمعۃ" دیکھئے اس روایت کے لئے اور تابعین کے دوسرے آثار کے لئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۰۶) من کہ اذا حضرت الجمعۃ ان یخرج حتی تصلی الجمعۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ وعن الاسود بن قیس عن اُبیہ قال قال عمر: الجمعۃ لا تمنع من سفر۔

عن صالح بن کیسان ان ابا عبیدۃ خرج یوم الجمعۃ فی بعض اسفاره ولم ینتظر الجمعۃ۔

مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۰۵) من رخص فی السفر یوم الجمعۃ، نیز مصنف عبدالرزاق (ج ۳

ص ۲۵۰، رقم ۵۵۳۶، باب السفر یوم الجمعۃ) میں ایک روایت کے تحت حضرت عمرؓ کا قول مردی ہے:

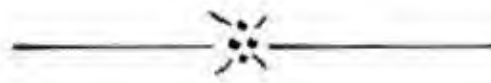
"ان الجمعۃ لا تمنعک السفر ما لم یحضر وقتہا"

امام زہری نقل کرتے ہیں "خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسافراً یوم الجمعۃ ضحیٰ

قبل الصلوۃ" (ج ۳ ص ۱۵۱، رقم ۵۵۳۶) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب العیدین



عید عَادَ یَعُوذُ سے ماخوذ ہے، یہ اصل میں عَوُذُ تھا۔ واؤ کے کون اور ما قبل کے کسرو کی وجہ سے ”واؤ“ کو ”یاء“ سے تبدیل کر دیا گیا، جیسے ”میزان“ اس کی جمع ”اعیاد“ آتی ہے، قاعدہ کے مطابق ”اعواد“ ہونی چاہئے تھی، مگر ”عود“ بمعنی لکڑی کی جمع سے منسرق کرنے کے لئے جمع ”اعیاد“ آتی ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ عید کو عید اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ بار بار لوٹ کر آتی ہے۔

اور بعض کے نزدیک یہ ”عوذ“ (ایک خوشبودار لکڑی) سے مشتق ہے اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں بکثرت عود جلائی جاتی ہے۔

لیکن صحیح قول یہی ہے کہ یہ ”عاد یعود“ سے ماخوذ ہے اور اس کا نام تفاء لا عید رکھا گیا ہے گویا یہ ایک دُعا ہے کہ خدا کرے یہ دن

بار بار آئے جیسا کہ قافلہ کا نام تفاعلًا قافلہ رکھا گیا۔

پھر بسا اوقات یہ لفظ مطلق خوشی کے دن کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ ایک شاعر کہتا ہے ۷

عید وعید وعید صرنا مجتعة وجه الحبيب ويوم العيد والجمعة
ہر مذہب و ملت میں چند ایام خوشی منانے کیلئے مقرر ہوتے ہیں لیکن اسلام نے سال
بھر میں صرف دو یوم مقرر کئے ہیں اور یہ دونوں بھی عظیم الشان عبادتوں کی تکمیل کے وقت مشروع
ہیں۔ چنانچہ عید الفطر کے موقع پر صیام رمضان کی تکمیل ہوتی ہے اور عید الاضحیٰ کے موقع پر
حج کی۔ پھر دوسرے مذاہب کے برعکس ان دونوں دنوں کو بھی عبادت بنادیا گیا ہے کہ ان کا آغاز
دو گانہ عید سے ہوتا ہے۔ (بن یاد امت وتغیر من المرتب)

وجوب صلوٰۃ عید نماز عید امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے، فقہاء احناف نے
اس کو ظاہر روایت قرار دے کر اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی
دوسری روایت کے مطابق نماز عید سنت مؤکدہ ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک
بھی اسی کے مطابق ہے اور احبیین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک نماز
عید فرض کفایہ ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے اور بعض شوافع کا مسلک
بھی یہی ہے۔

قرآن و حدیث سے وجوب کی تائید ہوتی ہے :

① ”فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ“ تفسیر مشہور کے مطابق اس میں ”صَلِّ“ سے مراد
”صَلِّ صَلَاةَ الْعِيدِ“ ہے (معارف السنن ج ۲ ص ۴۲۶، باب فی صلاۃ العید قبل
الخطبة، نیز دیکھئے روح المعانی ج ۲ ص ۲۸۴ تفسیر سورہ کوثر)

② احادیث میں تو اتر کے ساتھ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدین کی نماز
پر مواظبت من غیر ترک فرمائی ہے، مثلاً حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے ”اَنَّ
رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَخْرُجُ يَوْمَ الْفِطْرِ وَيَوْمَ الْأَضْحَىٰ إِلَى الْمَسْجِدِ

فیصلی بالناس الخ، (سنن نسائی ج ۱ ص ۲۳۳، استقبال الامام بالناس بوجهہ فی الخطبة)
 (۳) عہد صحابہ سے لیکر آج تک امت کا تعامل بھی وجوب کی دلیل ہے۔

(۴) بعض حضرات نے باری تعالیٰ کے ارشاد ”وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمُ“
 (آیت ۱۸۵، سورۃ بقرہ جزرہ ۲) کا مصداق صلوٰۃ عید قرار دیا ہے اور امر کو وجوب کے لئے مانا ہے
 یہ آیت سورۃ بقرہ میں صیام کے سیاق میں آئی ہے جبکہ سورۃ حج (آیت ۲۷ جزرہ ۱) میں بغیر واؤ
 کے قربانی اور حج کے سیاق میں آئی ہے۔ پہلے مقام پر صلاۃ الفطر کی مشروعیت و وجوب اور
 دوسرے مقام پر صلاۃ الاضحیٰ کی مشروعیت و وجوب کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي الْمَشْيِ يَوْمَ الْعِيدَيْنِ

عن علی قال: من السنة ان تخرج الى العيد ماشيا وان تأكل شيئا
 قبل ان تخرج، اس پر اتفاق ہے کہ جمعہ و عیدین کی ادائیگی کیلئے پیدل جانا افضل ہے، اور بغیر
 عذر کے سواری پر جانا اگرچہ بالاتفاق جائز ہے لیکن خلاف اولیٰ ہے یہی حکم دوسری نمازوں
 کا بھی ہے جیسا کہ ”فَلَا تَأْتُوا تَسْعُونَ وَأَتُوا تَمْشُونَ“ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔
 امام ترمذی نے حدیث باب کی اگرچہ تحسین کی ہے لیکن درحقیقت یہ ضعیف ہے، اس
 لئے کہ یہ حارث اعور سے مروی ہے اور جمہور محدثین نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے البتہ مفہوم
 حدیث کے استحباب پر اہل علم کا اتفاق ہے کما ذکرنا آنفاً۔

پھر مشی للعید کی فضیلت سے متعلقہ کوئی حدیث صحیح اگرچہ مروی نہیں لیکن مشی للجمعة کی
 فضیلت پر صحیح احادیث مروی ہیں۔ واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۴) باب المشی الی الحجۃ ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۵) باب فضل المشی الی الحجۃ ۱ میں حضرت اوس بن اوس کی مرفوع روایت
 ہے ”من اغتسل یوم الحجۃ وغسل وغدا وابتکر“ و مشی ولم یرکب“ و دنا من الامام والنصت ولم یبلغ کان لہ
 بكل خطوة عمل سنة، نیز فضیلت سے متعلقہ دوسری احادیث کیلئے دیکھئے ”الترغیب والترہیب“ (ج ۱ ص ۴۸۶ تا

ص ۴۸۸) الترغیب فی صلاۃ الحجۃ دسعی الیہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ عہ شرح باب از مرتب ۱۲

بَابُ فِي صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والابوبكر وعمر يصليان في العیدین قبل الخطبة ثم يخطبون، خلفاء راشدين، ائمة اربعة اور جمهور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ عیدین کا خطبہ نماز سے فراغت کے بعد مسنون ہے، پھر حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر نماز سے پہلے خطبہ دے دیا پھر بھی درست ہے اگرچہ خلاف سنت اور مکروہ ہے۔

”ويقال إن أول من خطب قبل الصلوة مروان بن الحکم“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز عید سے پہلے خطبہ دینا سب سے پہلے مروان بن الحکم نے شروع کیا جب کہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عمر بن الخطابؓ نے کیا۔ اور ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عثمان بن عفانؓ نے کیا نیز بعض روایات میں اس سلسلہ میں حضرت معاویہؓ اور بعض میں زیادؓ کا نام آیا ہے اس طرح بظاہر تاریخ ہو جاتا ہے، نیز نماز عید سے قبل خطبہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ یہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۳ ص ۴۲۷) سے ماخوذ ہے۔ پھر شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک اگر نماز سے پہلے خطبہ دے دیا تو نماز درست ہے اور خطبہ کا عدم ہے چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں ”وَأَمَّا عَنِ الشَّافِعِيِّ فَالصَّلَاةُ صَحِيحَةٌ، وَالْخُطْبَةُ غَيْرُ مَحْسُوبَةٍ، وَالرَّجُلُ مَسِيٌّ، كَمَا فِي تَرْجِيحِ الْمَهْذَبِ (۵-۲۵) وَكَذَا عِنْدَ أَحْمَدَ كَمَا فِي الْمَغْنِيِّ (۲-۳۴۷)۔ معارف السنن (ج ۳ ص ۴۲۷ و ۴۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ مروان بن الحکم بن ابی العاص ابن اُمیة ابو عبد الملك الاموى المدنى، ولى الخلافة في آخر سنة أربع وستين ومات سنة خمس في رمضان وله ثلاث أو احدى وستون سنة ”لا يثبت له صحبة“ من الثانية۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹، رقم ۱۰۱۶۷) ۱۲ مرتب

۴۔ عبد الرزاق عن ابن جريج قال: أخبرني يحيى بن سعيد قال: أخبرني يوسف بن عبد الله بن سلام قال: أول من بدأ بالخطبة قبل الصلوة يوم الفطر عمر بن الخطابؓ، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۸۳، رقم ۵۶۴۴) باب أول من خطب ثم صلى

۵۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشي في الركوب الى العيد والصلوة قبل الخطبة ۱۲ مرتب عن

۶۔ قال ابن شهاب: أول من بدأ بالخطبة قبل الصلوة معاوية، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۸۴، رقم ۵۶۴۶) ۱۲

فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) ۱۲

قال ابن شهاب: أول من بدأ بالخطبة قبل الصلوة معاوية، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۸۴، رقم ۵۶۴۶) ۱۲

اس کے جواب میں بعض علماء نے ان حضرات سے متعلق روایات پر کلام کیا ہے جبکہ بعض نے فرمایا کہ دراصل حضرت عثمانؓ نے دو دروازے آنے والے لوگوں کی رعایت کیلئے خطبہ کو مقدم کیا تاکہ بعد میں آنے والے حضرات نماز میں شریک ہو سکیں چنانچہ ان کے بارے میں مروی ہے ”اَدَّلَ مَنْ خَطَبَ قَبْلَ الصَّلَاةِ عُمَانٌ صَلَّى بِالنَّاسِ ثُمَّ خَطَبَهُمْ عَنِ عَلَى الْعَادَةِ، فَرَأَى نَاسًا لَمْ يَدْرُوا الصَّلَاةَ فَعَمِلَ ذَلِكَ، أُمِّي صَارَ يَخْطُبُ قَبْلَ الصَّلَاةِ“۔ البتہ حضرت عمرؓ کے تقدیم خطبہ کی دوسری وجہ بیان کی گئی ہے چنانچہ عبداللہ بن سلامؓ فرماتے ہیں ”قَالَ: كَانَ النَّاسُ يَدْعُونَ بِالصَّلَاةِ ثُمَّ يَثْنُونَ بِالْخُطْبَةِ حَتَّى إِذَا كَانَ عَمْرًا وَكَثُرَ النَّاسُ فِي زَمَانِهِ وَكَانَ إِذَا ذَهَبَ يَخْطُبُ ذَهَبَ جَفَاةً النَّاسَ، فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ عَمْرًا بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ حَتَّى خَتَمَ بِالصَّلَاةِ“۔ لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی طرف تقدیم خطبہ کی نسبت شاذ اور حدیثِ باب کے خلاف ہے، البتہ حضرت عثمانؓ سے تقدیم خطبہ ثابت ہے اور ان کے بعد حضرت معاویہؓ سے بھی، غالباً انہوں نے حضرت عثمانؓ کی اتباع میں ایسا کیا۔ پھر چونکہ زیادہ حضرت معاویہؓ

۱۔ چنانچہ حضرت بنوریؒ حضرت عمرؓ سے متعلق روایت کے بارے میں فرماتے ہیں وہو شاذ مخالف لروایۃ الصحیحین وہو حدیث الباب، وقال ابن قدامة: وروی عن عثمان وابن الزبیر انہما فعلاہ ولم یصح ذلک عنہما۔

المستقط من معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۸) ۱۲ مرتب

۲۔ رواہ ابن المنذر باستاد صحیح الی الحسن البصری، انظر فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب لمشی والركوب الی العید والصلاة قبل الخطبة ۱۲ م

۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۱) من رخص أن یخطب قبل الصلاة ۱۲ م

۴۔ جیسا کہ ہم پیچھے حاشیہ میں ”معارف السنن“ کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں ۱۳ م

۵۔ حوالہ پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے، اگرچہ ابن قدامةؒ فرماتے ہیں: ”وروی عن عثمان وابن الزبیر انہما فعلاہ ولم یصح ذلک عنہما“ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۸) ۱۲ مرتب

۶۔ حوالہ پیچھے دیا جا چکا ہے۔ ۱۲ م

کے زمانے میں بصرہ کا گورنر تھا، اس نے بھی حضرت معاویہؓ کی اتباع میں تقدیم خطبہ پر عمل کیا، اسی طرح مدینہ کے گورنر مروان نے بھی اسی زمانہ میں حضرت معاویہؓ کی اتباع میں اور بقول بعض اپنی بعض مصالِح کی بناء پر تقدیم خطبہ علی الصلوٰۃ کو اختیار کیا۔

پھر حضرت عثمانؓ، حضرت معاویہؓ، مروان اور زیاد کو ”اَوَّل من خطب“ کا مصداق قرار دینا روایت کے اپنے اپنے علم کے اعتبار سے ہو سکتا ہے، تیزیہ بھی ممکن ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اپنے علاقہ میں سب سے پہلے تقدیم خطبہ پر عمل کیا ہو اس لئے ان کو ”اَوَّل من خطب“ کہا گیا اور مروان اور زیاد بھی چونکہ ان کے گورنر تھے اور اسی زمانہ میں اپنے اپنے علاقوں میں تقلیداً یا مصلحتاً انہوں نے بھی تقدیم خطبہ کو اختیار کر رکھا تھا، اس لئے ”اَوَّل من خطب“ کی نسبت ان کی طرف بھی کی گئی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(از مرتب عفاً عنہ)

۱۔ قال الحافظ: واما مروان فراعی مصلحتهم فی اسماعهم الخطبة لکذلک قال انهم كانوا فی زمن مروان یعمدون ترک سماع خطبة لما فیها من سب من لا یتحق السب والا فراط فی مدح بعض الناس، فعلى هذا انما راعی مصلحته نفسه ویمثل ان یكون عثمان فعل ذلک احیاً نابعاً بخلاف مروان فواظب علیه فلذلک نسب الیه، فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشی والركوب الى العیدین

بخاری میں بھی مروان سے متعلق حضرت ابوسعید خدریؓ کا واقعہ مروی ہے ”عن ابی سعید الخدری قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخرج یوم الفطر والأضحیٰ إلى المصلی، فأَوَّل شئ یرید أن یرید الصلاة ثم ینصرف فقیوم مقابل الناس والناس جلوس علی صفوفهم، فیعظم ویأمرهم فان کان یرید أن یقطع بعثاً قطعاً أو یأمر بشئ أمر به، ثم ینصرف، فقال أبو سعید: فلم یزل الناس علی ذلک حتی خرجت مع مروان وهو امیر المدینة فی أضحی أو فطر، فلما آتینا المصلی إذا منبرینا کثیرین الصلت، فاذا مروان یرید أن یرتقی قبل أن یصلی، فحبذت بثوبه فیمیزنی فارتفع فخطب قبل الصلاة، فقلت له: غیرتم واللہ، فقال: آبا سعید! قد ذهب ما تعلم، فقلت: ما أعلم واللہ خیر مما لا أعلم، فقال: إن الناس لم یكونوا یجلسون لنا بعد الصلوٰۃ فجعلت قبل الصلوٰۃ“ (ج ۱ ص ۱۳۱، باب الخروج إلى المصلی بغیر منبر، کتاب العیدین) ۱۲

مرتب عفا عنہ

بَابُ أَنَّ صَلَاةَ الْعِيدَيْنِ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ

”صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيْرَ مَرَّةٍ وَلَا مَرَّتَيْنِ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ“
چنانچہ اس پر اجماع ہے کہ عیدین میں نہ اذان ہے نہ اقامت۔ علامہ ابن قدامہؒ ”المغنی“ میں فرماتے ہیں ”وَلَا نَعْلَمُ فِي هَذَا اخْتِلَافًا مِمَّنْ يَعْتَدُ بِخِلَافِهِ، إِلَّا أَنَّهُ رَوَى عَنْ ابْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّهُ أَذَّنَ وَإِقَامَ، وَقِيلَ أَوَّلَ مَنْ أَذَّنَ زَيْدٌ، وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى انْتِقَادِ الْأَجْمَاعِ قَبْلَهُ عَلَى أَنَّهُ لَا يَسْتَلْهُمَا أَذَانٌ وَلَا إِقَامَةٌ لَمْ“

بہر حال جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز عید بغیر اذان اور اقامت کے پڑھی جائیگی، لیکن یہاں یہ واضح ہے کہ نماز عید میں ”اعلام بطریق مخصوص“ (اذان و اقامت) کی تو نفی ہے لیکن نفسِ اعلام یعنی اعلان کی نفی نہیں، اس لئے کہ وہ تمام نوافل جو جماعت کے ساتھ مشروع ہیں مثلاً تراویح، صلوٰۃ کسوف اور استسقاء وغیرہ جس طرح ان میں اذان و اقامت کے بجائے اعلان مشروع ہے اسی طرح نماز عید میں بھی اعلان وغیرہ کر کے لوگوں کو باخبر کرنا درست ہے۔
وَاللَّهُ أَعْلَمُ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ الْقِرَاءَةِ فِي الْعِيدَيْنِ

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي الْعِيدَيْنِ فِي الْجُمُعَةِ ب”سَبِّحْ

- ۱۔ (ج ۲ ص ۲۳۵) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۲۹) ۱۲ مرتب
۲۔ عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۸۲، باب المشی والركوب الى العيد والصلاة قبل الخطبة بغیر اذان ولا اقامة)، اور فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۷، باب المشی والركوب الى العيد) میں ”اول من احدث الاذان“ کے بارے میں متعدد اقوال مذکور ہیں، فقیل: ”معاویة“ وقیل: ”زید“ وقیل: ”ہشام“ وقیل: ”مروان“ وقیل: ”عبد اللہ بن الزبیر“ واللہ اعلم بالصواب
۳۔ کذا فی الکوکب الدرری (ج ۱ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) ۱۲ مرتب
عہ شرح باب از مرتب ۱۲

بَابُ فِي التَّكْبِيرِ فِي الْعِيدَيْنِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کثیر فی العیدین ، فی الاولی سبعا قبل القراءة وفي الاخرۃ خمساً قبل القراءة ؛ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں ۔ امام مالکؒ کے نزدیک گیارہ تکبیریں ہیں ، چھ پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمیہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں ۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بارہ تکبیریں ہیں ، سات پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمیہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں ، امام احمد کا مسلک مالکیہ کے مطابق ہے ۔ اور یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ دونوں رکعتوں میں تکبیریں قرارت سے پہلے ہوں گی ۔

حنفیہ کے نزدیک تکبیرات زوائد صرف چھ ہیں ، تین پہلی رکعت میں قرارت سے پہلے اور تین دوسری رکعت میں قرارت کے بعد ۔

ائمۃ ثلاثہ کا استدلال ”کثیر بن عبد اللہ عن ابیہ عن جدہ“ کی حدیث باب سے ہے ، البتہ اس میں امام شافعیؒ ”فی الاولی سبعا“ کے الفاظ کو تمام تر تکبیرات زوائد پر محمول کرتے ہیں اور مالکیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ ان سات میں ایک تکبیر تحریمیہ بھی شامل ہے اس طرح ان حضرات کے درمیان ایک تکبیر کا اختلاف ہو گیا ۔

حنفیہ اس حدیث باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مدار کثیر بن عبد اللہ پر ہے جو نہایت ضعیف ہے اور امام ترمذی نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اس پر دوسرے محدثین نے سخت اعتراض کیا ہے ۔

۱۔ قال فیہ الشافعی : رکن من ارکان الکذب ، وقال ابو داؤد : کذاب ، وقال ابن حبان : یروی عن ابیہ عن جدہ نسخۃ موضوعۃ لایحل ذکرہا فی الکتب ولا الروایۃ عنہ الا علی جہۃ التعجب ، وقال النسائی والدارقطنی : موقوف الحدیث ، وقال ابن معین : لیس بشیء ، وقال ابن حنبل : منکر الحدیث لیس بشیء ، وقال عبد اللہ بن احمد : ضرب ابی علی حدیثہ فی المسند ولم یحدث عنہ ، وقال ابو زرعة : واهی الحدیث ۔ الجوہر النقی لابن الترمذانی فی ذیل السنن الکبری للبیہقی (ج ۳ ص ۲۸۵) باب التکبیر فی صلوة العیدین ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۴۳۶) ۱۲ مرتب

ان حضرات کا دوسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی مرفوع حدیث سے ہے،
 ”التکبیر فی الفطر سبع فی الاولیٰ وخمس فی الآخرۃ، والقراۃ بعد ہما کلیتہما“
 لیکن اس حدیث کا مدار عبداللہ بن عبدالرحمن الطائفی پر ہے اور یہ بھی ضعیف ہے۔
 ان حضرات کا تیسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کان یکبیر فی الفطر الاضحیٰ، فی الاولیٰ سبع تکبیرات
 فی الثانیۃ خمساً“

لیکن اس کا مدار ابن ابی نعیم پر ہے جس کا ضعف معروف ہے۔
 ان حضرات کے اپنے مسلک پر اور بھی دلائل ہیں لیکن وہ تمام کے تمام ضعیف ہیں۔
دلائل احناف | حنفیہ کا پہلا استدلال سنن ابی داؤد میں مسکول کی روایت سے ہے ”قال
 اخبرنی ابو عائشۃ جلیس لابن ہریرۃ ان سعید بن العاص
 سأل ابا موسیٰ الاشعری وحذیفۃ بن الیمان کیف کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم یکبیر فی الاضحیٰ والفطر؟ فقال ابو موسیٰ کان یکبر اربعاً، تکبیرۃ علی
 الجنائز (ای مثل تکبیرۃ علی الجنائز) فقال حذیفۃ: صدق، فقال ابو موسیٰ
 کذلک کنت اکبیر فی البصرۃ حین کنت علیہم، قال ابو عائشۃ وانا حاضر
 سعید بن العاص“

اس حدیث میں چار تکبیروں کا ذکر ہے، ان میں سے ایک تکبیر تحریمہ ہے اور تین زوائد ہیں،

-
- ۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب
 ۲۔ قال الذہبی: ذکرہ ابن حبان فی الثقات، وقال ابن معین: صویح، وقال مرة: ضعیف، وقال النسائی
 وغیرہ: لیس بالقوی، وكذا قال ابو حاتم، قال ابن عدی: واما سائر حدیثہ فعن عمرو بن شعیب وہی مستقیمۃ
 فہو من یکتب حدیثہ، قلت ثم خلطہ بن بعدہ فوہم۔ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۴۵۲) ۱۳ از اساتذ محترم دام اقبالہ
 ۳۔ (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب
 ۴۔ ان پر مفصل کلام درس ترمذی جلد اول میں گزر چکا ہے ۱۲
 ۵۔ تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۱۶ تا ۲۱۹) باب صلاة العیدین، احادیث انخصوص المرفوعة ۱۲ مرتب
 ۶۔ (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب

یہ حدیث دو حدیثوں کے قائم مقام ہے کیونکہ اس میں ذکر ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے حضرت ابو موسیٰؓ کی تصدیق فرمائی۔

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس کا مدار عبدالرحمن بن ثوبان پر ہے جنہیں ضعیف کہا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن ثوبان ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جہاں بعض محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ حضرت دحیم اور ابو حاتم نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ابو داؤد نے ان کے بارے میں فرمایا ”کان فیہ سلامة وکان مجاب الدعوة“، اور ابن معین فرماتے ہیں ”لیس بہ یاس“، نیز صالح جزره نے ان کو ”صدوق“ قرار دیا ہے اور ابن عدی کہتے ہیں ”مع ضعفه یکتب حدیثہ“ لہذا ان کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس کے راوی ابو عائشہ بقول ابن حزم و ابن قطان مجہول ہیں۔

جواب یہ ہے کہ یہ محمد بن ابی عائشہ اور موسیٰ بن ابی عائشہ کے والد ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے ان کے بارے میں ”تقریباً“ میں لکھا ہے ”ابو عائشۃ الاموی مولاہم جلیس ابی ہریرۃ مقبول من الثانیۃ“ نیز حافظ نے تہذیب میں ان کے بارے میں لکھا ہے ”ویروی عنہ مکحول و خالد بن معدان“ اور اصول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ جس شخص سے دور راوی روایت کریں اسکی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے، لہذا جہالت کا اعتراض درست

لہ فروی عثمان بن سعید عن ابن معین: ضعیف، وقال احمد: احادیثہ مناکیر، وقال النسائی: لیس بالقوی، میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۵۵)۔ وقال عمرو بن علی: حدیث الشامیین ضعیف الا لفرافا شتہا منہم۔ وقال صالح بن محمد شامی صدوق الا ان مذہبہ القدر وانکر وعلیہ احادیث یرویہا عن ابیہ عن مکحول۔

(قال الحافظ ابن حجرؒ) قلت ووقع عنہ فی اسناد حدیث علقمۃ فی الجہاد فقال: ویدکر عن ابن عمر حدیث ”جعل رزقی تحت ظل ریحی“ الحدیث، ووصلہ ابو داؤد من طریق عبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان۔ (تہذیب التہذیب ج ۶ ص ۱۵۱ و ۱۵۲) ۱۲ از استاد محترم دام اقبالہ

۲ (ج ۲ ص ۴۴۴، رقم ۲۰) ۱۲ مرتب

۳ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۳۹) ۱۲ م

نہیں اور یہ حدیث حسن سے کم نہیں ہے۔

امام بیہقی نے اس پر ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ حدیث دراصل حضرت ابن مسعودؓ پر موقوف ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ روایت مصنف عبد الرزاق میں علقمہ اور اسود بن یزید سے اس طرح مروی ہے کہ کان ابن مسعود جالساً، وعندہ حذیفۃ والیوموسی الأشعری، فسألہما سعید بن العاص عن التکبیر فی الصلاۃ یوم الفطر والاضحی، فجعل هذا یقول: سل هذا، وهذا یقول: سل هذا، فقال له حذیفۃ: سل هذا لعبد اللہ بن مسعود۔ فسألہ فقال ابن مسعود: یکبر أربعاً ثم یقرأ ثم یکبر ثم یرکع ثم یمشی فی الثانیۃ، فیکبر، ثم یکبر أربعاً بعد القراءة۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت موقوف علی ابن مسعود ہے اور صرف انہی سے مروی ہے۔

علامہ بیہقی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت مرفوعہ اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت موقوفہ میں اس طرح تطبیق ممکن ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ حضرت ابن مسعودؓ کے سامنے ابتداءً ادباً خاموش رہے ہوں اور جب حضرت ابن مسعودؓ مسئلہ کا شرعی حکم بتلا چکے تو حضرت ابو موسیٰؓ نے ان کے قول کی تائید میں اپنی روایت مرفوعہ بیان کر دی ہو، پھر علی سبیل التسلیم اگر یہ روایت صرف ابن مسعودؓ ہی پر موقوف مانی جائے تب بھی غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے، پھر اس روایت میں صحابہ کی ایک جماعت نے ابن مسعودؓ کی موافقت کی ہے جس سے اس روایت کو مزید قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

-
- ۱۔ حافظ زیلعیؒ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۱۴) میں اس روایت کو ابو داؤد کے حوالہ سے نقل کر کے فرماتے ہیں ”سکت عنه ابو داؤد ثم المنذری فی مختصرہ، ورواہ احمد فی مسندہ ۱۲ مرتب“
- ۲۔ فی سنن الکبریٰ (ج ۳ ص ۲۹۰) باب ذکر الخبر الذی روی فی التکبیر أربعاً ۱۲ مرتب
- ۳۔ (ج ۳ ص ۲۹۳ رقم ۵۶۸۷) باب التکبیر فی الصلاۃ یوم العید، واضح ہے کہ اس کی سند میں نہ عبد الرحمن بن ثوبان کا واسطہ ہے اور نہ ہی ابو عائشہ کا ۱۲ مرتب
- ۴۔ التعلیق احسن علی آثار السنن (ص ۲۵۸) باب صلاۃ العیدین بستی تکبیرات زوائد ۱۲ مرتب

حنفیہ کا دوسرا استدلال حضرت ابن عباسؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہم وغیرہ کے عمل سے ہے، پھر تابعین کی ایک کثیر تعداد کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ حنفیہ کا تیسرا استدلال ابراہیم نخعیؒ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: ”قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائز“..... پھر آگے چل کر فرماتے ہیں: ”فکانوا علی ذلک (الاختلاف) حتی قبض البوہک، فلما ولی عمر و رأی اختلاف الناس فی ذلک، شق ذلک علیہ جدًّا، فارسل الی رجال من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: انکم معاشر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متی تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم، ومتی تجتمعون علی امر یجتمع الناس علیہ، فانظروا امرًا تجتمعون علیہ، فکانما یقظہم، فقالوا نعم! مارایت یا امیر المؤمنین فأشعلنا، فقال عمر: بل أشيروا انتم علی، فانما انابش مثکم،

۱۔ عن عبد اللہ بن الحارث قال صلی بنا ابن عباس یوم عید، فکبر تسع تکبیرات، خمسًا فی الاوٰی واربعاً فی الآخرة والی بن القراءتین، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۲) باب فی التکبیر فی العیدین واختلافہم فیہ ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ عبد اللہ بن الحارث فرماتے ہیں، وشہدت المغیرہ بن شعبہ فعل ذلک ایضًا، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۹۵، رقم ۵۶۸۹) باب التکبیر فی الصلاة یوم العید ۱۲ مرتب

۳۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۹۳، رقم ۵۶۸۶) ۱۲ مرتب
۴۔ اب تک ہم جن صحابہ کرام کی روایات یا ان کا عمل ذکر کر چکے ہیں وہ یہ ہیں: حضرت ابن مسعود، حضرت ابو موسیٰ اشعری، حضرت حذیفہ، حضرت مغیرہ بن شعبہ، حضرت ابن عباس، پھر مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۲، باب فی التکبیر فی العیدین الخ) کی بعض روایات میں حضرت سعید بن العاص کے واقعہ میں حضرت ابو مسعودؓ انصاری اور عبد اللہ بن قیس کا بھی ذکر ہے، پھر ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۲)، ہی میں حضرت جابر بن عبد اللہ اور حضرت انسؓ کا عمل بھی اسی طرح مروی ہے، پھر سائل حضرت سعید بن العاصؓ کا عمل بھی یقیناً اسی طرح ہوگا، فتک عشرۃ کاملۃ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۵۔ دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۲ تا ۱۷۶) فی التکبیر فی العیدین واختلافہم فیہ ۱۲ مرتب
۶۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۳۹) کتاب الجنائز باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ۹ ۱۲ مرتب

البتہ عید گاہ میں مکروہ ہے، حضرت حسن بصریؒ اور فقہاء بصرہ کے نزدیک نماز عید کے بعد تو کراہت ہے البتہ اس سے قبل نہیں، امام احمدؒ، امام زہریؒ اور ابن جریرؒ کے نزدیک مطلقاً کراہت ہے عید سے قبل بھی اور بعد بھی، امام مالکؒ کے نزدیک عید گاہ میں مطلقاً مکروہ ہے (وعنه في المسجد روايتان)۔

بہر حال ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے مسلک قریب قریب میں اور یہ حضرات کسی نہ کسی حد تک کراہت کے قائل ہیں۔

حدیث باب اور دوسری روایات سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔ جہاں تک امام شافعیؒ کے مسلک کا تعلق ہے تو اگرچہ بعض صحابہ و تابعین کے مسلک سے ان کی تائید ہوتی ہے لیکن حدیث مرفوعہ کی موجودگی میں حدیث موقوفہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، اور یہ کہنا کہ حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سے جو کراہت معلوم ہوتی ہے وہ امام کے ساتھ خاص ہے بلا دلیل ہے، اور دلائل سے اس کی تردید ہوتی ہے چنانچہ حضرت ابو مسعودؓ کا اثر ہے، فرماتے ہیں: لیس من السنة الصلوة قبل

۱۔ چنانچہ سنن ابن ماجہ (ص ۹۲، باب ما جاء في الصلوة قبل صلاة العيد وبعدها) میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے ”قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئاً فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين“، نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۹، قین کان یصلی بعد العید اربعاً) میں حضرت ابن مسعودؓ کا عمل مروی ہے ”کان عبد الله اذا رجع يوم العيد صلى في اهلته اربعاً“ ۱۲ مرتب

۲۔ عن ایوب قال رأیت انس بن مالک والحسن یصلیان قبل خروج الامام یعنی یوم العید ”مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۸۰) من رخص فی الصلاة قبل خروج الامام ۱۲ مرتب

۳۔ کما فی روایۃ الباب، نیز روایت مرفوعہ ”لا صلاة قبلها ولا بعدها“ (معارف السنن ج ۴ ص ۴۴۴ بحوالہ معنی ابن قدامہ) سے بھی انہی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۱۳ مرتب

۴۔ وہ غالباً روایات کراہت سے کراہت پر استدلال کرتے ہیں، پھر چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے گھر میں نماز پڑھنا ثابت ہے اس لئے اس کراہت کو صرف عید گاہ تک محدود رکھتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۴ مرتب

۵۔ دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۷) من کان لا یصلی قبل العید ولا بعده ۱۲ مرتب

۶۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۴) ۱۲ مرتب

خروج الامام يوم العيد " نیز ایک روایت میں " لا تَصَلُّوا قبلها ولا بعدها " کے عام الفاظ مروی ہیں، جس سے امام شافعی کے مسلک کی تردید ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ فِي الْعِيدَيْنِ

عن أم عطية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج الأباكار و
العواتق وذوات الخدور والحیض فی العیدین، فاما الحیض فیتزلن المصلی
ویشهدن دعوة المسلمین، قالت احداهن یا رسول الله! ان لم یکن لهما
جلباب؟ قال: فلتعراهما اختهما من جلبابها؛

عواتق عاتق کی جمع ہے " البنت التي بلغت الحلم او قاربته " وقیل: " التي
لم تتزوج " وقیل: " هي الكريمة على اهلها "؛

الخدور بالضم جمع خدر بالكس، ستر فی ناحية البيت تقعد البكر وراه
الجلباب بكس الجیم وسكون اللام: الخمار، وقیل: " الثوب الواسع
دون الرداء، وقیل: القميص، والجمع جلباب.

یہ حدیث عہد نبوی میں عورتوں کے خروج الی المصلیٰ پر نص ہے، اور اس سے خروج الی
المسجد کا جواز و استحباب بھی سمجھ میں آتا ہے۔

عورتوں کے خروج للعیدين کے بارے میں سلف میں اختلاف رہا ہے۔ بعض نے مطلقاً
اجازت دی، بعض نے مطلقاً ممنوع قرار دیا اور بعض نے اس ممانعت کو "شابات" کے ساتھ خاص کیا۔

۱۔ (قال البیہقی) رواه الطبرانی فی الکبیر، و رجالہ ثقات، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۲) باب الصلوة قبل العید وبعدها ۱۲ مرتب
۲۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۴) بحوالہ مغنی ابن قدامہ (۱۲ مرتب

۳۔ منهم البوکری وعلی و ابن عمر (رضی اللہ عنہم) وغیرہم، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب

۴۔ منهم عروہ والقاسم و النخعی و یحییٰ الانصاری، معارف (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب

۵۔ وهو مذہب مالک و ابی یوسف، و روی ابن نافع عن مالک انه لا یأس ان ینخرج النساء الی العیدین و الجمعة
ولیس بواجب، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ
عہ شرح باب از مرتب ۱۲

اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت جواز کی ہے اور ایک عدم جواز کی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک عجا ئز کا عید گاہ میں حاضر ہونا مستحب ہے۔

بہر حال جمہور کے نزدیک شاذ کو نہ ہی جمعہ و عیدین کیلئے خروج کی اجازت ہے اور نہ ہی کسی اور نماز کیلئے لقولہ تعالیٰ: وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ، وجہ یہی ہے کہ ان کا خروج فتنہ کا سبب ہے، پھر عجا ئز کے حق میں یہ مفسدہ نہیں ہے اس لئے انہیں خروج للعیدین کی اجازت ہے البتہ حنفیہ کے نزدیک ان کے حق میں بھی عدم خروج افضل ہے۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ عورتوں کو نماز کیلئے نکلنے کا حکم ابتداء اسلام میں دشمنان کی نظروں میں مسلمانوں کی کثرت ظاہر کرنے کیلئے دیا گیا تھا اور یہ علت اب باقی نہیں رہی۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس علت کی وجہ سے بھی اجازت ان حالات میں تھی جبکہ امن کا دور دورہ تھا اب جبکہ دونوں علتیں ختم ہو چکی ہیں لہذا اجازت نہ ہونی چاہئے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني أسد أثيل“ مطلب یہ ہے کہ عہد رسالت میں ایک توقفہ کا احتمال کم تھا دوسرے عورتیں بغیر تزین کے باہر نکلا کرتی تھیں، اس لئے ان کو نمازوں کی جماعات میں حاضر ہونے کی اجازت تھی لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انہوں نے تزین کا طریقہ اختیار کیا نیز فتنہ کے مواقع بڑھ گئے اس لئے اب انہیں جماعات میں حاضر نہ ہونا چاہئے اور اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حیوۃ ہوتے تو آپ بھی اس زمانہ میں عورتوں کو خروج للصلوٰۃ کی اجازت نہ دیتے، چنانچہ علماء متاخرین کا فتویٰ اسی پر ہے کہ اس زمانے میں ان کا مساجد کی طرف نکلنا درست نہیں۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۲۵) ۱۲ مرتب ۲۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۲۶) ۱۲ مرتب

۳۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عام نمازوں میں فجر، مغرب اور عشاء میں عجا ئز کے حضور میں کوئی حرج نہیں اور صاحبینؒ نے تو پانچوں نمازوں میں اس کی اجازت دی ہے، کما فی الہدایۃ (ج ۱ ص ۱۲۶) باب الامامۃ

۴۔ نذاخر جن یصلین صلاۃ العید فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفہؒ، وفی روایۃ ابی یوسفؒ عنہ: لا یصلین بل یتزین سواد المسلمین ویتفقن بدعائهم، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۲۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۔ مؤطا امام مالک (ص ۱۸۴)، ما جاز فی خروج النساء الی المساجد ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی خروج النبی ﷺ الی العید طریق ورجوع طریق اخر

”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج یوم العید فی طریق رجع فی غیرہ“
مطلب یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کی نماز کیلئے جس راستہ سے عید گاہ تشریف لے جاتے تھے
واپسی میں اس کو چھوڑ کر دوسرے راستہ سے تشریف لاتے تھے۔ آپ کا خیال بخاری میں بھی مروی
ہے ”عن جابر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یوم عید خالف الطريق“
چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ عمل مستحب ہے۔
پھر راستہ کی تبدیلی کی مختلف حکمتیں بیان کی گئی ہیں جن کی تعداد بیس تک پہنچتی ہے۔
ان میں سے صحیح ترین یہ ہے کہ اس عمل سے شعائر اسلام اور مسلمانوں کی اجتماعیت و شوکت کا
اظہار مقصود ہے۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ (ج ۱ ص ۱۳۲) باب من خالف الطريق اذا رجع یوم العید ۲ مرتب

۲۔ کما بین الحافظ فی فتح الباری (ج ۲ ص ۳۹۳) باب من خالف الطريق ، والعلنی فی عمدة القاری (ج ۶

ص ۳۰۶) باب من خالف الطريق اذا رجع یوم العید۔

ان میں توجیہات کی تفصیل عینی میں اس طرح بیان کی گئی ہے :

الاول : انه فعل (صلی اللہ علیہ وسلم) تشہدہ الطريقان۔ الثانی : لیشہدہ الانس والجن من سکن

الطریق۔ الثالث : لیسوی بینہما فی مرتبۃ الفضل بمرورہ۔ الرابع : لان طریقہ الی المصلی کانت علی

الیمین، فلورجع منہا لرجع علی جہۃ الشمال فرجع من غیرہا۔ الخامس : لاظہار شعائر الاسلام فیہا۔

السادس : لاظہار ذکر اللہ تعالیٰ۔ السابع : لیغیظ المنافقین والیہود۔ الثامن : لیرہبہم بکثرۃ من معہ۔

التاسع : للمخدر من کید الطائفین او من احداہما۔ العاشر : لیم اہل الطریقین بالسرور۔

الحادی عشر : لیتبرکوا بمرورہ وبرؤیتہ۔ الثانی عشر : لیقننی حاجۃ من یحتاج الیہا من نحو صدقۃ واسترشاد

الی شئ او استشفاع ونحو ذلک۔ الثالث عشر : لیجیب من یتفتی فی امر دینیہ۔ الرابع عشر : لیسلم علیہم

فیحصل لہم اجر الرد۔ الخامس عشر : لیزوراقاربہ الاحیاء والاموات۔ السادس عشر : لیسئل رحمہ۔

السابع عشر : لیتفاءل بتغیر الحال الی المغفرۃ والرضی۔ الثامن عشر : لانه کان یتصدق فی ذلک فاذا رجع لم یبق

معہ شئ فیرجع فی طریق اخری لسلایم من سألہ۔ التاسع عشر : فعل ذلک لتخفیف الزحام۔

بَابُ فِي الْأَكْلِ يَوْمَ الْفِطْرِ قَبْلَ الْخُرُوجِ

كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم ولا يطعم يوم الاضحى حتى يصلي، جہور کا مسلک اس حدیث کے مطابق یہی ہے کہ عید الفطر کے دن نماز عید سے پہلے کچھ کھانا مسنون ہے اور عید الاضحیٰ کے دن نماز عید پڑھنے تک امساک کرنا اور کچھ نہ کھانا مستحب ہے۔ پھر حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ یہ امساک ہر شخص کیلئے مسنون و مستحب ہو خواہ وہ

العشرون : لانه كان طريقه التي توجه منها البعدن التي يرجع فيها فادتكثير الاجر بتكثير الخطى في الذاب .
قال القاضي عبد الوهاب المالكي اكثرها دعاء فارغة - المعارف (ج ۲ ص ۲۵۰) ورواه العيني (۳۰۶)
نقال : هذه كلها اختراعات جيدة فلا تحتاج الى دليل ولا الى تصحيح وتضعيف .
واشار ابن القيم الى انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك لجميع ما ذكر من الاشياء المحتملة القرينية - (المعارف)
علامہ بنوری فرماتے ہیں : قال الرام : واجودا عندي وجوه ، منها الشهادة الطريقين ومنها الشهادة الانس والجن من سكان الطريق ، ومنها الشهادة الملائكة الواقفين في كل طريق ، ومنها لاطهار شعائر الاسلام فيها ، ومنها لاطاظة المنافقين او اليهود ، ومنها لاطهار ذكر الله والشهادة العلم (المعارف ج ۲ ص ۲۵۰) مرتب
پھر حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں ” و هذا القدر من الامساك اسميه ايضاً بالسوم “ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵۱) - یعنی یہ تھوڑے سے وقت کا امساک بھی مستقل روزہ کے درجہ میں ہے اور حضرت حفصہؓ سے جو روایت مروی ہے ” اربع لم يكن يدعهن النبي صلى الله عليه وسلم صيام عاشوراء والعشرة (اي صيام عشر ذي الحجة) سنن نسائي (ج ۱ ص ۲۲۸) صوم ثلثة ايام من الشهر ، اس میں دس روزے جمعی نہیں گئے جب کہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو بھی روزہ رکھا جائے اور اس تاریخ میں باقاعدہ صبح صادق سے مغرب تک کا روزہ رکھنا بالاتفاق ممنوع ہے اب اگر دسویں تاریخ کے نماز عید تک کے امساک کو مستقل روزہ کے درجہ میں شمار کیا جائے تو دس کا عدد مکمل ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے ” ما من ايام احب الى الله ان تيعبد له فيها من عشر ذي الحجة يعدل صيام كل يوم منها صيام سنة الم تروى (ج ۱ ص ۱۲۲) باب ما جاز في ايام العشر) اس میں ” صيام كل يوم “ پر جمعی عمل ہو سکتا ہے جبکہ دسویں تاریخ کے مذکورہ امساک کو صوم قرار دیا جائے ۔

عہ شرح باب از مرتب

والله اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

قربانی کر رہا ہو یا نہ کر رہا ہو اور یہی صبح ہے، جبکہ معنی ابن قدامہ میں امام احمد کا قول نقل کیا گیا ہے کہ ”والاضحیٰ لا یأکل فیہ حتی یرجع اذا کان لہ ذبح لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأکل من ذبیحتہ واذالمیکن ذبح لمدیبال ان یأکل“^۱ پھر عید الاضحیٰ کے دن نماز اور قربانی سے قبل کچھ نہ کھانے کا جو استحباب ہے اس کی حکمت بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس دن (جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے دعوت عام کا دن ہے) سب سے پہلے قربانی ہی کا گوشت تناول کیا جائے گویا ایک طرح سے اللہ کی ضیافت میں شرکت مقصود ہے۔

پھر عید الاضحیٰ کے مقابلہ میں عید الفطر میں علی الصبح نماز سے پہلے ہی کچھ کھالینا غالباً اس لئے مستحب ہے کہ جس اللہ کے حکم سے رمضان کے پورے مہینے دن میں کھانا پینا بالکل بند رہا آج جب اس کی طرف دن میں کھانے پینے کا اذن ملا اور اسی میں اس کی رضا اور خوشنودی معلوم ہوئی تو طالب و محتاج بندہ کی طرح صبح ہی صبح اس کی نعمتوں سے لذت اندوز ہونے لگے بندگی کا مقام اور عبدیت کی شان یہی ہے۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۔ کما نقل فی ”المعارف“ (ج ۴ ص ۴۵۱) عن الدر المنثور ۱۲م

۲۔ کذا فی ”المعارف“ (ج ۴ ص ۴۵۱) ۱۲م

۳۔ دیکھئے ”معارف المحدث“ (ج ۳ ص ۴۰۶ و ۴۰۷) ۱۴م

اَبْوَابُ السَّفَرِ

بَابُ التَّقْصِيرِ فِي السَّفَرِ

عن ابن عمرؓ قال سافرت مع النبي صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر و
عثمان فكانوا يصلون الظهر العصر كعتين كعتين لا يصلون قبلها ولا بعدها
سفر میں "قص" (رباعی نمازوں کا نصف ہو جاتا) کی مشروعیت پر اجماع ہے البتہ اس میں اختلاف
ہے کہ قصر واجب ہے یا جائز؟

حقیقہ کے نزدیک قصر عزیمت یعنی واجب ہے۔ لہذا اس کو چھوڑ کر اتمام جائز نہیں۔ امام
مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت
میں قصر کو افضل قرار دیا گیا ہے۔ اس کے برعکس امام شافعیؒ کے نزدیک قصر رخصت ہے اور اتمام نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے۔
امام شافعیؒ کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت
سے ہے "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ

فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ" اس میں "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ"
کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں اور یہ الفاظ مباح کے لئے استعمال
ہوتے ہیں نہ کہ واجب کیلئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نفی جُنَاح ایک ایسی تعبیر ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے اور یہ
ایسے ہی ہے جیسے کہ سعی کے بارے میں فرمایا گیا "فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ"

۱۔ فی مذہب الشافعی تفصیل فالقصر افضل فی مواضع والایتمام فی مواضع، انظر شرح المہذب،
(ج ۳ ص ۳۳۵) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۵۴) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ سورۃ نسا ج ۲ ۵ رقم الآیۃ ۱۰۱ ، ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ بقرہ ج ۲ ۲ رقم الآیۃ ۱۵۸ ، ۱۲ مرتب

أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۖ حالانکہ سعی باتفاق واجب ہے۔

آیت مذکورہ سے شافعیہ کے استدلال کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت یہ آیت قصر فی السفر سے متعلق نہیں بلکہ صلوٰۃ الخوف سے متعلق ہے اور اسی کے بارے میں نازل ہوئی ہو گویا اس آیت میں قصر سے مراد قصر فی الکفایت ہے نہ کہ قصر فی الکمیت جس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں آگے ”إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا“ کی قید لگی ہوئی ہے حالانکہ قصر فی السفر کسی کے نزدیک بھی حالت خوف کے ساتھ مشروط نہیں، اس صورت میں ”لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ“ اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوگا اور اس سے اباحت ہی کے معنی مراد ہوں گے حافظ ابن جریر اور حافظ ابن کثیر نے اسی تفسیر کو اختیار کیا ہے اور حضرت مجاہد اور بعض دوسرے تابعین سے بھی یہی تفسیر منقول ہے، حنفیہ میں سے صاحب بدائع نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔

البتہ اس تفسیر پر صحیح مسلم کی ایک حدیث سے اشکال ہو سکتا ہے جو حضرت یعلیٰ بن امیہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”قال قلت لعمر بن الخطاب“ لیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتكم ان يفتنكم الذين كفروا“ فقد امن الناس، فقال عجب مما عجبتم منه، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته“ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس آیت کو صلوٰۃ السفر سے متعلق قرار دیا ہے نہ کہ صلوٰۃ الخوف سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل قصر صلوٰۃ کی اجازت اس آیت کے نزول سے پہلے ہی اچکی تھی پھر جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمرؓ کے ذہن میں شبہ پیدا ہوا کہ شاید اس آیت نے

۱۔ حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں ”قصر واجب ہے اور قرآن میں جو اس طرح فرمایا کہ تم کو گناہ نہ ہوگا جس سے شبہ ہوتا ہے کہ نہ کرنا بھی جائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پوری نماز کی جگہ نصف پڑھنے میں ظاہراً و سوسہ گناہ کا ہوتا تھا اس لئے اس کی نفعی فرمادی، سوسہ متافی وجوب کے نہیں جو دوسری دلیل سے ثابت ہے، بیان القرآن ۱۲ مرتبہ عنی عندہ

۲۔ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۳ ص ۳۶۱) ۱۲ م ۳ (ج ۱ ص ۲۴۱) کتاب صلاۃ المسافرین وقصر ۱۲ م

۴۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۳ ص ۳۶۱ و ۳۶۲) ۱۲ م

قصر صلوٰۃ کی عمومی اجازت کو منسوخ کر کے اسے صلوٰۃ خوف کے ساتھ مشروط کر دیا ہے، اس بنا پر انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا۔ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا ”صدقہ صدق اللہ بھا علیکم فاقبلوا صدقہ“ جس کا حاصل یہ ہے کہ قصر سفر، اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم پر ایک صدقہ تھا جو اب بھی جاری ہے اور اس آیت نے اس کو منسوخ نہیں کیا کیونکہ یہ آیت قصر سفر کے بارے میں نہیں بلکہ صلاۃ الخوف کے بارے میں ہے۔

شافعیہ کا دوسرا استدلال سنن نسائی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت سے ہے، ”انھا اعمت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المدينة الى مكة حتى اذا قدمت مكة قالت يا رسول الله! بأبي أنت وأُمِّي قصرت وأتممت وأفطرت وصمت قال أحسنت يا عائشة وماعاب علي“ اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں اتمام جائز بلکہ بہتر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس روایت میں علامہ بن زہیر متکلم فیہ ہے، دوسرے یہ حدیث مضطرب ہے کما قال المارثی، تیسرے حافظ زلیعیؒ نے اس حدیث کے متن کو منکر قرار دیا ہے اور صحیحین کے حوالہ سے حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے ”حجج البنی صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ (ج ۱ ص ۲۱۳) کتاب تفسیر الصلوٰۃ فی السفر، باب المقام الذی یقصر بمثلہ الصلوٰۃ، سنن کبریٰ للبیہقی (ج ۳ ص ۱۴۲) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبة عن السنة ۱۲ مرتب

۲۔ (قال الزلیعی) والعلامة بن زہیر قال فیہ ابن جہان: یروی عن الثقات ما لا یشہ حدیث الاثبات، فیطل الاحتجاج بہ، کذا قال فی کتاب الضعفاء، وذكرہ فی کتاب الثقات ایضاً فتناقض کلامہ فیہ۔ واللہ اعلم کذا فی نصب الراية (ج ۲ ص ۱۹۱) باب صلوٰۃ المسافر ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ ابوہریرہ التیمی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۳ ص ۱۴۲) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبة عن السنة ۱۲ مرتب

۴۔ (قال الزلیعی) وذكر صاحب التنقیح ان ہذا المتن منکر، فان البنی صلی اللہ علیہ وسلم لم یحتمر فی رمضان، نصب الراية (ج ۲ ص ۱۹۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت صاحب تنقیح نے اسے منکر قرار دیا ہے،

اور علامہ زلیعی کا منہج بھی صاحب تنقیح کے قول کی تائید کر رہا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۹) ابواب العمرۃ باب کم اعتمر البنی صلی اللہ علیہ وسلم، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۹) باب

کتاب الحج باب بیان عمر البنی صلی اللہ علیہ وسلم وزمانہن شیخین نے یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ ذکر کیا

حجة واحدة واعتمدا اربع عمل کلھن فی ذی القعدة الا التي مع حجة ۛ جس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی عمرہ رمضان میں نہیں کیا۔
بعض شافعیہ نے اس کی یہ توجیہ کی کہ یہ فتح مکہ کا واقعہ ہو سکتا ہے کہ فتح مکہ رمضان میں ہوئی لیکن یہ توجیہ اس لئے درست نہیں ہو سکتی کیونکہ فتح مکہ کے سفر میں حضرت عائشہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہیں تھیں بلکہ ازواج مطہرات میں سے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت زینبؓ آپ کے ہمراہ تھیں لہذا یہ روایت معلول ہے اور تاریخی اعتبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے محسوس سفر منطبق نہیں ہوتی لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر بالفرض اس حدیث کو درست قرار دے کر یہ مانا جائے کہ فتح مکہ کے موقع پر حضرت عائشہؓ بھی ساتھ تھیں تو اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس سفر میں پندرہ دن یا اس سے زائد مکہ میں مقیم رہے۔ اس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اقامت کی نیت نہیں فرمائی تھی لیکن ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ یہ سمجھی ہوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک طویل مدت مکہ میں قیام فرمائیں گے، اس بنا پر انہوں نے بھی اتمام پر عمل کیا ہو اور روزے رکھے ہوں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی حیثیت سے حضرت عائشہؓ کی تحسین فرمائی ہو۔
شافعیہ کا تیسرا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقصر فی السفر ویتم ویفطر ویصوم"

۱۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزا غزوة الفتح فی رمضان" صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۱۲) کتاب المغازی باب غزوة الفتح فی رمضان ۱۲ مرتب

۲۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۴) قبیل "باب الصلاة فی الکعبة ۱۲ مرتب
۳۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۰، بحوالہ "المواہب" علامہ کاندھلویؒ نے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت میمونہؓ کے نام ذکر کئے ہیں، سیرت المصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) (ج ۳ ص ۱۳) "غزوة الفتح الاعظم" مدینہ منورہ سے روانگی ۱۲ مرتب

۴۔ اقام بمکہ خمسة عشر اوسبعة عشر اوشمانية عشر یوما علی اختلاف الروایات، کذا فی المعارف (ج ۲ ص ۴۶۰-۴۶۱)
۵۔ لانه کان یرید ان یرجی الی حنین ۱۲ مرتب

۶۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۸۹ رقم ۴۴) کتاب الصیام، باب القبلة للصائم ۱۲ مرتب غفر عنہ

امام دارقطنی نے اس حدیث کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہو اتمام فرماتے اور تین مراحل سے زائد سفر میں قصر فرماتے تھے۔ حضرت عائشہ رضی کی مذکورہ بالا دونوں روایتوں کا ایک مشترکہ جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ سفر حج میں اتمام فرماتی تھیں، کسی شخصیت عروہ سے سوال کیا ”ما بال عائشہ تتم؟“ قال : تأذلت ما تأذل عثمان، یعنی جس تاویل سے حضرت عثمانؓ مکہ مکرمہ میں اتمام کرتے تھے اسی قسم کی کسی تاویل کی بنا پر حضرت عائشہؓ بھی اتمام کرتی تھیں، اب اگر حضرت عائشہؓ کے پاس جواز اتمام میں کوئی حدیث مرفوعہ ہوتی تو حضرت عروہؓ یہ نہ فرماتے کہ ”تأذلت ما تأذل عثمان“ (ثم ان التشبيه في نفس التأذل لا في اتحاد تأويلهما، كما في المعارف) بلکہ اس حدیث کا حوالہ دیتے، حضرت عروہؓ کے قول سے ظاہر ہے کہ حضرت عائشہؓ کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث مرفوعہ نہ تھی بلکہ یہ ان کا اپنا اجتہاد تھا لہذا مذکور بالا وحدیثیں جو حضرت عائشہؓ کی طرف منسوب کی گئیں یا تو صحیح نہیں ہیں یا ان کا کچھ اور مطلب ہے غلامہ ابن تیمیہؒ نے تو اس کے جواب میں صراحتاً یہ فرمایا ”هو كذب علي رسول الله صلى الله عليه وسلم كما حكاه ابن القيس في ”الهدى“ (ج ۱ ص ۱۸۱)

شافعیہ کا چوتھا استدلال حضرت عثمانؓ کے عمل سے ہے کہ وہ مکہ مکرمہ میں اتمام فرمایا کرتے تھے۔

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۸) ابواب تقصير الصلوة، باب يقصر اذا خرج من موضعه - عروہ سے سوال کرنے والے زہری تھے، كما في البخاری، حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

۲۔ كما في التلخيص الجبير (ج ۲ ص ۲۲، رقم ۶۰۳) کتاب صلوة المسافرين ۱۲ مرتب

۳۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حضرت عائشہؓ کے نزدیک قصر کا مدار وجود مشقت پر ہوا ورنہ ان کا اجتہاد ہے چنانچہ حضرت عروہؓ سے حضرت عائشہؓ کے بارے میں وی ہے ”انہا كانت تضي في السفر اربعاً“

فقلت لها: لو صليت ركعتين فقالت يا ابن اختي انه لا شق علي، بیہقی (ج ۳ ص ۱۲۳) باب من ترك القصر في السفر غير رغبة عن السنة كذا في فتح الباری (ج ۲ ص ۲۷۱) باب يقصر اذا خرج من موضعه، بزيادة من المرتب

۴۔ كذا في معارف السنوري (ج ۲ ص ۲۵۹) ۲ مرتب ھ عن عبد الرحمن بن يزيد قال صلى عثمان بنی اربعاً، لیکن عبد الرحمن بن زید فرماتے ہیں ”حتى بلغ ذلك عبد الله فقال لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين“

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے مکہ مکرمہ میں گھر بنا لیا تھا اور ان کا اجتہاد یہ تھا کہ جس شہر میں انسان گھر بنالے اس شہر میں اتمام واجب ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کے اتمام کی وجہ یہ تھی کہ وہاں حج کے موقعہ پر اعراب کا اجتماع ہوتا تھا اور اگر آپ وہاں پر قصر کرتے تو اس بات کا خطرہ تھا کہ اعرابیوں سمجھیں گے کہ پوری نماز ہی دو رکعتیں ہیں لہذا آپؓ نے ان کی تعلیم کی غرض سے اقامت کی نیت کر کے اتمام کو مناسب سمجھا۔

صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے فرماتی ہیں: **دلائل احناف** (۱) "الصلوة اول ما فرضت ركعتان فأقربت صلوة السفر"

۱۔ عن ابراہیم قال : ان عثمان صلی الربا لانه اتخذها (امی مکہ) وطنًا ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۰) کتاب المناسک ، باب الصلوة بمئی ۔ نیز عبد الرحمن بن ابی ذیاب فرماتے ہیں : "ان عثمان بن عفان صلی بمئی اربع رکعات فانكره الناس عليه فقال يا ايها الناس ! اني تأملت بمكة منذ قدمت واني سمعت رسول الله صلی الله عليه وسلم يقول من تأصل ببلد فليصل صلوة المقيم ، رواه احمد علامہ بیہقی نے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۶) ، باب فمیں مسافر فتأهل فی بلد میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے لیکن یہی روایت انہوں نے الفاظ کے فسوق کے ساتھ مسند ابو یعلیٰ کے حوالہ سے بھی ذکر کی ہے لیکن اس پر عکرمہ بن ابراہیم کے ضعف کا اعتراض کیا ہے اگر اس روایت کی صحت ثابت ہو جائے تو حضرت عثمانؓ کا مسلک حدیث مرفوعہ سے ثابت ہو جائے گا لیکن حافظ ابن حجر نے مسند احمد اور بیہقی کے حوالہ سے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے "فہذا الحدیث لا یصح لانه منقطع و فی رواۃ من لا یصح بہ" اب اگر حافظ کے قول کو درست تسلیم کیا جائے تو یہ ماننا ہوگا کہ حضرت عثمانؓ کا اتمام ان کا اپنا اجتہاد تھا پھر وہ اجتہاد کیا تھا اس کے بارے میں متعدد اقوال ہیں جن کی تفصیل فتح الباری (ج ۲ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) باب یقصر اذا خرج من موضعہ میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۲۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۷۱) ۱۲ م

۳۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۴۸) ابواب تقصیر الصلوة ، باب یقصر اذا خرج من موضعہ ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۱)

کتاب صلوة المسافرین وقصرہا ۱۲ مرتب عنی عنہ

وَأَمَّت صَلَوةَ الْحَضَرِ (اللفظ للبخاری) اور مسلم کی روایت میں ”وَزَيْدٌ فِي صَلَوةِ الْحَضَرِ“ کے الفاظ مروی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بنا پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فریضہِ اصلیہ پر برقرار ہیں لہذا وہ عزیمت میں نہ کہ رخصت۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے ”صَلَاةُ الْجُمُعَةِ رَكْعَتَانِ وَالْفِطْرِ رَكْعَتَانِ وَالنَّحْرِ رَكْعَتَانِ وَالسَّعْيِ رَكْعَتَانِ تَمَامٌ غَيْرُ قِصَرٍ عَلَى لِسَانِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“

(۳) نسائی ہی میں ابن عباسؓ سے مروی ہے ”قَالَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ نَهَى الصَّلَاةَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْحَضَرِ أَرْبَعًا وَفِي السَّفَرِ رَكْعَتَيْنِ الْخ“

(۴) حضرت عمرؓ کی وہ حدیث پیچھے گزر چکی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”صَدَقَ تَقْدِيرُ اللَّهِ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ“

(۵) مورق سے روایت ہے فرماتے ہیں ”سَأَلْتُ ابْنَ عُمَرَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ فَقَالَ: رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ، مَنْ خَالَفَ السَّنَةَ كَفَرَ“

(۶) جہور صحابہؓ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔

وَاللَّهُ سُبْحَانَ، وَتَعَالَى أَعْلَمُ

۱۔ اس کا مفہوم کی ایک روایت حضرت سائب بن یزید کنندی سے بھی مروی ہے جس کے بارے میں علامہ مثنوی فرماتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصمیم“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۵) باب صلوة السفر ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب تقصیر الصلوة فی السفر ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب تقصیر الصلوة فی السفر ۱۲ مرتب

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۱) کتاب صلاة المسافرين وقصرها ۱۲ مرتب

۵۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصمیم، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۴ و ۱۵۵) باب صلوة السفر

نیز طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۵، باب صلاة المسافرين) میں حضرت صفوان بن محرز سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ سے صلاة فی السفر کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا ”أَشْخِي إِنْ كَذَبَ عَلَى رَكْعَتَانِ مَنْ خَالَفَ السَّنَةَ كَفَرَ“ رشید اشرف

۶۔ ان حضرات سے متعلق روایات کیلئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۲ تا ۲۰۸) باب صلاة المسافرين ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَمْ تَقْصِرُ الصَّلَاةَ

امام ترمذی نے اس باب میں ”کم“ کی تمیز ذکر نہیں کی، چنانچہ یہ تمیز ”کم“ مسافت بھی ہو سکتی ہے اور ”کم“ مدہ بھی، اور یہ دونوں مسئلے مختلف فیہ ہیں۔

مسافت قصر کی تحقیق | قصر کتنی مسافت میں جائز ہوتا ہے؟ اس میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کم از کم تین مراحل کا سفر موجب قصر ہوتا ہے اور ائمہ ثلاثہ سولہ فرسخ کی مقدار کو موجب قصر قرار دیا ہے۔ اور یہ دونوں اقوال متقارب ہیں کیونکہ سولہ فرسخ کے اڑتالیس میل بنتے ہیں۔

اہل ظاہر کے نزدیک سفر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ قصر کے لئے مطلق سفر کا پایا جانا کافی ہے (عن داؤد مطلق السفر وقد مر باللیل، معارف ج ۲ ص ۴۷۳)۔
پھر بعض اہل ظاہر نے صرف تین میل مقدار مقرر کی ہے، غالباً ان کا استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج مسيرة ثلاثة اميال او ثلاثة فراسخ (شعبۃ شمس) یصلی رکعتین“، لیکن جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ صرف تین میل کے سفر میں قصر فرمالتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ سفر تو تین

۱۔ اما اقوال مشائخ الحنفیۃ فیہا کثیرۃ ذکر صاحب البحر منہا خمسۃ عشر فرسخاً ومنہا ثمانیۃ عشر فرسخاً وقول آخر فی العمدۃ وفتح القدر والعناۃ احد عشر وثمانین فرسخاً کذا فی المعارف (ج ۲ ص ۴۷۳) ۱۲ مرتب
۲۔ مراحل مرحلہ کی جمع ہے، ایک دن کی مسافت۔ کفایہ تحت فتح القدر (ج ۲ ص ۵) ۱۲ مرتب
۳۔ والفرسخ ثلاثۃ امیال باللیل الہاشمی، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۷۳) بحوالہ شرح المہذب ۱۲ م
۴۔ وقال شیخنا العثماني فی فتح الملہم ما ملخصہ: اقوال السلف بقدرہا المشترك تدل علی انہم لم یرضوا باطلاق الظاہریۃ بل ہم کالمجمعین علی انہم لا بد للسفر من تحدید حتی حدہ ابن حزم بمیل مع شدۃ جمودہ علی ظاہریۃہ ولکنہم لم یجدوا فی ذلک نصاً صریحاً ومع ذلک رأینا انہ صلی اللہ علیہ وسلم قدر ثلاثۃ ايام ولیالیہا لمسح المسافر علی خفیہ وما اهل لامرۃ تؤمن باللہ و الیوم الآخر ان تسافر ہذہ المدة الا ومعہا ذو محرم لہا فظہر ان لہذہ المدة دخلاً فی تقدیر السفر الشرعی فاخترنا الحنفیۃ ما ملخصاً من فتح الملہم ج ۲ ص ۲۵۳ کتاب صلوة المسافرین وقصرہا ۱۲ انراستاد محترم
۵۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۴۶۷) باب فی کم یقصر الصلوة ۱۲ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۰) باب متى یقصر المسافر ۱۲ م

میل سے زیادہ کا ہوتا تھا لیکن آپ تین میل یا تین فرسخ ہی کے فاصلہ پر قصر پڑھنا شروع کرتے تھے۔
بہر حال اس باب میں کوئی صریح حدیث مرفوعہ موجود نہیں البتہ جمہور کے حق میں صحابہ کرامؓ کے آثار میں (راجع التعلیق الممجد) (ص ۱۲۷ حاشیہ ۵) باب المسافر یدخل المصر أو غیرہ متى يتم الصلاة ففيه تفصيل المسئلة)

مدتِ قصر | دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کتنے دن اقامت کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے۔
حضرت ربیعۃ الراے کے نزدیک ایک دن ایک رات کی اقامت کی نیت سے آدمی مقیم ہو جاتا ہے۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک چار دن سے زائد اقامت کی نیت ہو تو قصر جائز نہیں، امام اوزاعیؒ کے نزدیک بارہ دن اقامت

۱۔ مثلاً عن سالم ان ابن عمر خرج الى ارض له بذات النصب فقصر وهي ستة عشر فرسخاً (۲۸ میل) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۷۵) فی مسیرة کم یقصر الصلوة، وعن علی بن ربیعۃ الوالی قال: سألت عبد اللہ بن عمرؓ الى کم تقصر الصلوة فقال أتعرف السويداء، قال قلت لا ولكنی قد سمعت بها، قال ہی ثلاث لیال قواصر فاذا خرجت اليها قصرنا الصلوة۔ (قال النیموی) رواه محمد بن الحسن فی الآثار و اسنادہ صحیح، آثار السنن (ص ۲۱۴) باب ما استدل به علی ان مسافة القصر ثلاثة ايام۔

والی ثلاثة ايام ذهب عثمان بن عفان وابن مسعود وسويد بن غفلة وحذيفة بن اليمان والشعبي و النخعي وسعيد بن جبیر و محمد بن سيرين و ابو قتادة و الثوري و ابن حنبل و شريك بن عبد الله و ہور و اية عن عبد الله بن عمر، كذا فی المعارف (ج ۳ ص ۲۷۳) نقلًا عن العمدة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ و اقل منه ما قاله سعيد بن جبیر اذا وضعت رجلک بارض قوم فائتم، كذا فی المعارف (ج ۳ ص ۲۷۳) ۱۲ مرتب

۳۔ یہ چار دن یوم دخول اور یوم خروج کے علاوہ ہوں گے، معارف (ج ۳ ص ۲۷۳) ۱۳ م

۴۔ و فی یومی الدخول والخروج بعض تفصیل عنہ، المعارف (ج ۳ ص ۲۷۳) ۱۴ م

۵۔ و مذہب احمد ان یومی اکثر من احدى عشرین صلاة، كما فی المغنی (حوالہ بالا) اور اکیس نمازوں کی مجموعی مدت چار دن سے کچھ زائد ہوتی ہے۔ ۱۲ مرتب

۶۔ ان کا استدلال بھی حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے ہے ”اذا اجعت ان تقیم ثلثی عشرة لیلۃ فائتم الصلوة“۔

مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۵۳۲ رقم ۴۳۲۲) باب الرجل یخرج فی وقت الصلوة ۱۲ مرتب

کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے (کما یقین الترمذی فی الباب) امام اسحاقؒ کے نزدیک انیس دن کی مدت کا اعتبار لے ہے۔ مدت کے سلسلہ میں سب سے زیادہ وسعت حضرت حسن بصریؒ کے مسلک میں ہے، ان کے نزدیک آدمی جب تک وطن اصلی واپس نہ پہنچ جائے وہ قصر کر سکتا ہے خواہ دوسرے مقامات پر کتنا ہی طویل قیام کیوں نہ ہو۔

اس باب سے میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ پندرہ دن سے کم مدت قصر ہے اور پندرہ دن یا اس سے زائد قیام کی نیت کرنے کی صورت میں اتمام ضروری ہوگا۔

اس مسئلہ میں بھی کوئی صریح حدیث مرفوعہ نہیں ہے البتہ آثار صحابہؓ ملتے ہیں حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر ہے جسے امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں روایت کیا ہے ”اخببرنا ابوحنیفۃ تحدثنا موسیٰ بن مسلم عن مجاہد عن عبداللہ بن عمر قال اذا كنت مسافراً فوطنت نفسك علی اقامة خمسة عشر يوماً فاقم الصلاة وان كنت تدری فاقصر الصلاة“

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت سعید بن المسیبؒ کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں ”اذا اقام أربعاً صلی أربعاً“ (ذکر الترمذی فی الباب) یہی روایت امام طحاویؒ نے

لے ان کے مسلک کا مدار حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت مرفوعہ پر ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب میں تعلیفاً ذکر کی ہے ”انہ اقام فی بعض اسفاره تسع عشرة یصلی رکعتین“ ۱۲ مرتبہ غفی عنہ

ائمہ ہو سکتا ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کا استدلال حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے ہو ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من اھله لم یصل الا رکعتین حتی یرجع الیہم“ طحاوی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب صلاة المسافر ۱۱ ترتب

ائمہ باب الصلاة فی السفر (ص ۲۲) بکذا فی بغیۃ الملمعی فی ذیل نسب الراۃ (ج ۲ ص ۱۸۲) باب صلاة المسافر ۱۲ م

ائمہ حضرت سعید بن المسیبؒ کا ایک اثر حنفیہ کے مسلک کے مطابق بھی مروی ہو فرماتے ہیں ”اذا قدمت بلدہ فاقمت خمسة عشر یوماً اذا تم الصلاة“ (قال النعمی) رواہ محمد بن الحسن فی الحج واستادہ صحیح، آثار السنن، (ص ۲۱۷) باب من قال ان المسافر یصیر قیماً بنیۃ اقامة خمسة عشر یوماً ۱۲ رشید اشرف غفی عنہ

حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی گئی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے دوسری روایت انیس دن کی ہے جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے، لیکن یہ روایت اول تو سنداً مزعوم ہے دوسرے اس حالت پر محمول ہے جبکہ اقامت کی نیت نہ کی گئی ہو۔ اسی طرح وہ تمام روایات جن میں پندرہ دن سے زیادہ کی مدت مذکور ہے وہ بھی اسی پر محمول ہیں (اس کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ کی پندرہ دن والی روایت حضرت ابن عمرؓ کی روایت (مذکورہ بالا) سے بھی مؤید ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم)

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّطَوُّعِ فِي السَّفَرِ

علامہ نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں ”اتفق العلماء على استحباب النوافل المطلقة في السفر واختلفوا في استحباب النوافل الراتبة فتركها ابن عمر وأخرون واستحبها الشافعي وأصحابه والجمهور“ یعنی عام نوافل مثلاً اشراق، چاشت،

۱۔ کما فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۸۳) باب صلاة المسافر، والدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ (ج ۱ ص ۲۱۱) و ص ۲۱۲) باب صلاة المسافر۔ لیکن احقر کو ان دونوں حضرات کا یہ شرط آدمی میں تلاش بسیار کے باوجود نہ مل سکا۔ ۲۔ پھر امام ترمذی نے ہی روایت آگے موصولاً بھی ذکر کی ہے ص ۱۲

۳۔ لیکن اسے سنداً مزعوم قرار دینا مشکل ہے اس لئے کہ خود امام ترمذیؒ نے اس روایت کو ”حسن غریب صحیح“ قرار دیا ہے، اس کے علاوہ یہ بخاری (ج ۱ ص ۱۴۷) باب: اِجَارُ فِي التَّقْصِيرِ وَكَمْ يَقِيمُ حَتَّى يَقْصُرَ میں بھی آئی ہے ”قال اقام ابی صلی اللہ علیہ وسلم تسعة عشر ليقصر فخن اذا سافرنا تسعة عشر قصرنا وان زدنا اتمنا“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ پچھلے حاشیہ میں بخاری کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی جو روایت ذکر کی گئی اس کی روشنی میں یہ توجیہ حدیث کے صرف مرفوع حصہ بخاری ہو سکے گی اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فخن اذا سافرنا تسعة عشر قصرنا وان زدنا اتمنا ”کہہ کر اپنے مسک کی وضاحت کر دی ہو کہ ان کے نزدیک صرف انیس دن سے زائد دن کی اقامت کی نیت کا

اعتبار ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۔ حضرت ابن عباسؓ کی اپنی تصریح کے بعد اس تائید میں قوت نہیں رہ جاتی ۱۲ مرتب

۶۔ (ج ۱ ص ۲۲۲) کتاب صلاة المسافرين وقصرہ ص ۱۲

۷۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ نوویؒ ہی کے حوالہ سے اس مسئلہ (متنفل فی السفر) میں تین قول نقل کئے ہیں: ۱۔

اوابین اور تہجد وغیرہ مسافر کیلئے سفر میں پڑھنا سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے البتہ سنن مؤکدہ جن کو رواتب بھی کہتے ہیں ان کے بارے میں اختلاف ہے ایک جماعت جن میں حضرت ابن عمرؓ بھی شامل ہیں ان کے ترک کی قائل ہے جبکہ امام شافعیؒ اور جمہور ائمہ و علماء ان کے پڑھنے اور استحباب کے قائل ہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی اگر گنجائش ہو تو سنن رواتب کے ادا کرنے میں فضیلت ہے اور ترک کر دینے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ حالت سفر میں سنن رواتب کی اُکدیت ختم ہو جاتی ہے البتہ سنت فجر اس سے مستثنیٰ ہے اور سفر میں بھی اس کی اُکدیت باقی رہتی ہے لہذا اس کی ادائیگی کا اہتمام کرنا چاہئے حضرت ابو ہریرہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "لا تُدْعُوهُمَا (ای رکعتی الفجر) وان طردتکم الخیل" اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں فجر کی سنتیں پڑھنا ثابت ہے امام بخاری فرماتے ہیں "درکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر رکعتی الفجر" چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابو قتادہ کی ایک طویل

(۱) المنع مطلقاً (۲) الجواز مطلقاً (۳) الفرق بین الرواتب والمطلقة وہو مذہب ابن عمرؓ

اس کے بعد حافظ نے دو قول اور نقل کئے ہیں :-

(۴) الفرق بین الملیل والنہار فی المطلقة (۵) الفرق بین ما قبلہا وما بعدہا — یعنی رواتب قبلہ کا جواز اور بعدیہ کا عدم جواز — لان التطوع قبلہ الا یظن انه منہا ، لانه یفصل عنہا بالاقامة وانتظار الامام غالباً ونحو ذلک بخلاف ما بعدہا فانه فی الغالب یصل بہا فہو یظن انه منہا — دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۶) باب من تطوع فی السفر فی غیرہ بالصلاۃ

ایک قول علامہ ہندوئی کا بھی ہے جسے علامہ عینیؒ نے نقل کیا ہو (۶) الفعل افضل فی حال النزول والترك فی حال السیر" دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۱۳۴) باب من لم تطوع فی السفر برب الصلوۃ وقبلہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ لہ دیکھئے اعلام السنن (ج ۷ ص ۲۸۹) باب التطوع فی السفر ۱۳ م

۱۴ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۹) باب فی تخفیفہا (ای رکعتی الفجر) ۱۲ م

۱۵ دلالت الحدیث علی تأکد سنتہ الفجر فی السفر (وغیرہ) ظاہرۃ فان طرد الخیل اکثر ما یكون فی السفر دون غیرہ کذا قال صاحب اعلام السنن (ج ۷ ص ۱۹۲) باب التطوع فی السفر ۱۲ مرتب

۱۶ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۹) باب من تطوع فی السفر فی غیرہ بالصلاۃ وقبلہا ۱۲ م

۱۷ (ج ۱ ص ۲۳۹) باب قضا الصلاۃ الفاسیۃ واستحباب تعجیل قضائہا ۱۲ م

حدیث میں مروی ہے وہ سفر کے دوران آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز فجر کے قضا ہونے کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”ثم اذن بلال بالصلاة فصلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین ثم صلی الغداة فصنع كما كان يصنع كل يوم“ پھر بعض نے سنن فجر کے ساتھ مغرب کی سنن بعدیہ کو بھی ضروری قرار دیا ہے۔^۱

واضح ہے کہ تطوع فی السفر کے بارے میں مذکورہ اختلاف روایات کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے خود حضرت ابن عمرؓ کی روایات باہم متعارض ہیں۔ ایک روایت میں ان سے مروی ہے ”صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فكان لا ین یذ فی السفر علی رکعتین و ابابکر وعمر وعثمان كذلك“ اسی طرح انہی سے مروی ہے ”صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الظهر فی السفر رکعتین وبعدھا رکعتین (کما فی الباب) نیز صلوٰۃ مغرب کے بارے میں بھی ابن عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل نقل کیا ہے ”والمغرب فی الحضر والسفر سواء لا ینقص فی حضر ولا سفر وھی وتر النهار وبعدھا رکعتین“ (کما فی الباب) نیز حفص بن عاصم بن عمر بن الخطابؓ فرماتے ہیں ”صحبت ابن عمرؓ فی طریق مکة قال فصلی لنا الظهر رکعتین ثم اقبل واقبلنا معه حتی جاء رجله وجلس وجلسنا معه فحانت منه التفاتة نحو حیث صلی فرأی ناساً قیاماً فقال : ما یصنع هؤلاء ؟ قلت : یسبحون ، قال : لو کنت مسبحاً اتممت صلاتی،

۱۔ اعلاء السنن (ج ۷ ص ۲۸۸) ھ۔ ونقل العینی فی ”العمدة“ قال ہشام : رأیت محمداً کثیراً لا یتطوع فی السفر قبل الظهر والاعدا ولا یدع رکعتی الفجر والمغرب وما رأیتہ یتطوع قبل العصر ولا قبل العشاء ویصلی العشاء ثم یوتر (ج ۷ ص ۱۴۴) باب من لم یتطوع فی السفر وبراہ صلوٰۃ و قبلہا ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح بخاری (واللفظ لہ ج ۱ ص ۱۴۹) باب من لم یتطوع فی السفر وبراہ الصلوات و قبلہا ، وسنن ترمذی (ج ۱ ص ۹۷) ابواب السفر ، باب التقصیر فی السفر ۱۲ مرتب

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۲) کتاب صلاة المسافرين وقصرها ۱۲

۴۔ مراد ابن عمرؓ انہ لو کان مخیراً بین الاتمام وصلاة الراتبة لکان الاتمام احب الیہ لکنہ فہم من القصر التخیف فلذلک کان لا یصلی الراتبة ولا یتیم۔ کذا فی مستح الباری (ج ۲ ص ۴۷۶) باب من لم یتطوع فی السفر وبراہ صلوٰۃ ۱۲ مرتب

یا ابنِ اخی ! انی صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر فلم ینزل علی رکعتین حتی قبضہ اللہ الہم اس کے بعد حضرت ابن عمرؓ نے بالترتیب خلفاء ثلاثہ کا عمل بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق نقل کیا اور پھر فرمایا ” وقد قال اللہ تعالیٰ : لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ “ یہ تو حضرت ابن عمرؓ کی روایات تھیں ان کے علاوہ اسی باب میں حضرت برادر بن عازبؓ کی روایت مروی ہے ” صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمانیۃ عشر سفر فمارأیتہ ترک الركعتین إذا زاعت الشمس قبل الظهر : نیز بخاری میں ابن ابی لیلیٰ سے مروی ہے ” ما أخبرنا أحدناہ رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الفی غیر أمہائی ذکر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتح مکة اغتسل فی بیتہا فصلی ثمانی رکعات الہم ان تمام روایات میں سے بظاہر بعض بعض سے متعارض محسوس ہوتی ہیں اب اگر حنفیہ و جمہور کی بیان کردہ مذکورہ بالا تفصیل کو لیا جائے اور کہا جائے کہ ” سفر میں نوافل مطلقہ اور سنن رواتب دونوں کی اجازت ہے لیکن سوائے سنن فجر کے سنن رواتب کے مؤکدہ ہونے کی حیثیت سفر میں باقی نہیں رہتی اور گنجائش کی صورت میں ان کے ادا کرنے کی فضیلت ہے “ تو تمام روایات متعارضہ اپنے اپنے محل پر منطبق ہو جاتی ہیں فلیتأمل واللہ اعلم . (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَوةِ الْإِسْتِسْقَاءِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج بالناس یستسقی فصلی بہم رکعتین ، جہا بالقراءة فیہما : استسقار کے لفظی معنی ” طلب السقیا “ کے ہیں (یعنی بارش طلب کرنا)۔ صلوۃ الاستسقار کی مشروعیت پر اجماع ہے اور یہ حدیث اس کی سند ہے ۔ امام ابو حنیفہؒ سے جو یہ منقول ہے کہ استسقار میں کوئی نماز مسنون نہیں اس کا مطلب عموماً صحیح سمجھا

۱۔ (ج ۱ ص ۱۳۹) باب من تطوع فی السفر فی غیر در الصلوات و قبلہا ۱۲ م
 ۲۔ او طلب السقی وہو الاروار (یعنی سیرابی)۔ اور شریعت کی اصطلاح میں اس کی تعریف یہ ہے ” طلب السقیا علی وجہ مخصوص من اللہ تعالیٰ لانزال الغیث علی العباد و دفع الجذب (قحط سالی) والقحط من البلاد “ کذا فی معارف النور (ج ۱ ص ۱۱۴)
 ۳۔ صلاۃ الاستسقار اذا دام انقطاع المطر مع الحاجة الیہ ولا تن فیہا الجماعۃ عند ابی حنیفہ رضی اللہ عنہ بل یصلون وحداً ان اجبوا ، والاستسقار عنہ انما ہو الدعاء والاستغفار ۔ وقال شیخ الاسلام یجوز لو صلوا بجماعۃ (باقی بر صفحہ آئندہ)

نہیں کیا دراصل ان کا مقصد یہ ہے کہ سنت استسقاء صرف نمازی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ محض دعاء واستغفار سے بھی یہ سنت ادا ہو جاتی ہے لقولہ تعالیٰ : " اِسْتَغْفِرُ وَاَرْبَبُكُمْ اِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا اِنَّ رَسِیْلَ السَّمَاءِ عَلَیْكُمْ مِذْرَارًا ط "

اور صرف دعاء واستغفار سے سنت استسقاء کا ادا ہو جانا ابو مروان سلمیٰ کی روایت سے ثابت ہے " قال خرجنا مع عمر بن الخطاب یستقی فمأزاد علی الاستغفار لهذا امام ابو حنیفہ کی مراد یہ نہیں ہے کہ صلاۃ استسقاء غیر مسنون ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت ناقابل انکار ہے ۔

پھر نماز استسقاء کے طریقہ میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز استسقاء عیدین کی طرح بارہ تکبیرات زوائد پر مشتمل ہوتی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس میں تکبیرات زوائد نہیں ہیں بلکہ دوسری نمازوں کی طرح صرف ایک تکبیر تحریمہ ہے ۔

کن لیس بسنة فهذا یفید ان الجماعة فیہا غیر مکروہۃ بخلاف النفل المطلق ، غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری (ص ۴۲۷) صلاۃ الاستسقاء ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

تم اپنے پروردگار سے گناہ بخشو و بیشک وہ بڑا بخشنے والا ہے کثرت سے تم پر بارش بھیجے گا ، بیان القرآن سورہ فوج (آیت ۱) ۱۲ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۹۴) بحوالہ عمدة القاری ، علامہ عینیؒ نے یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے ، دیکھئے عمدة القاری (ج ۷ ص ۲۵) باب الاستسقاء و خروج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم للہم لیکن مصنف ابن ابی شیبہ کے حیدر آباد کن کے مطبوعہ نسخہ میں " فما زاد علی الاستغفار کے بجائے " فما زاد علی الاستسقاء کے الفاظ مروی ہیں ، دیکھئے (ج ۲ ص ۴۷۴) من قال لا یصلی فی الاستسقاء ، اب اگر " فما زاد علی الاستسقاء کے الفاظ کو درست قرار دیا جائے تو اس روایت سے استدلال واضح نہ ہو سکے گا ۔

البتہ مصنف ابن ابی شیبہ (حوالہ بالا) ہی میں حضرت شعبیؒ سے مروی ہے " ان عمر بن الخطاب حرج یستقی فصعد المنبر فقال استغفروا ربکم انہ کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا و میددکم بأموال و بنین و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انہارا استغفروا ربکم انہ کان غفارا ثم نزل فقالوا یا امیر المؤمنین لو استسقیتم فقال لقد طلبتہ بمجادیح السماء التي یستنزل بہا المطر ۔ اس سے بھی امام ابو حنیفہؒ کے مسک کی تائید ہوتی ہے ۱۲ مرتبہ

۱۲ دہر وایہ عن احمد و ہو قول ابن المسیب و عمر بن عبد العزیز و کمول و ابن جریر ، معارف السنن (ج ۴ ص ۴۹۹) ۱۲ دہر و قول مالک و الثوری و الادزاعی و احمد و اسحاق و ابی ثور و ابی یوسف و محمد بن المشہور عنہ و غیر ہما من اصحاب

شافعیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب سے ہے جسے امام ترمذی نے آگے روایت کیا ہے اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مروی ہے ”وصلی رکعتین کما کان یصلی فی العید“ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ تشبیہ تکبیرات زوائد میں نہیں ہے بلکہ نماز کی تعداد رکعات، خروج الی المیدان اور اجتماع میں ہے کیونکہ اگر اس نماز میں تکبیرات زوائد ہوتیں تو صحابہ کرامؓ اس کی تصریح ضرور فرماتے۔

”وحول رداءہ“ چادر کو پلٹنا تفاؤل کیلئے تھا کہ جس حالت میں آئے اس حالت میں واپس نہیں جائیں گے، پھر یہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں کیلئے مسنون ہے جبکہ حنفیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس کی مسنونیت صرف امام

۱۔ چنانچہ ابن عساکر نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت ذکر کی ہے ”فاستقبل القبلة فکبر وہ وصلی باصحابہ رکعتین جہر فیہا بالقرارة قرأ فی الاول اذا الشمس کورت“ والثانیۃ ”والضحی“ ثم قلب رداءہ لتقلب السنۃ ثم حمد اللہ عز وجل واثنی علیہ ثم رفع یدیه، فقال : اللهم ضاحت بلادنا الی“ کنز العمال (ج ۸ ص ۲۸۰ رقم ۱۹۳۲) صلاة الاستسقاء (الافعال) اور صاحب کنز العمال اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”درجہ ثقات“ اس روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت بیان فرمائی ہے لیکن اس میں کہیں تکبیرات زوائد کا تذکرہ نہیں۔

نیز معجم طبرانی اوسط میں حضرت انسؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسقی فخطب قبل الصلاة واستقبل القبلة وحول رداءہ ثم نزل فصلی رکعتین لم یکبر فیہا الا تکبیرۃ، نصب الراية (ج ۲ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) باب الاستسقاء، یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے نیز اسی باب کے آخر میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”روی عن مالک بن انس انه قال : لا یکبر فی صلاة الاستسقاء الا یکبر فی صلاة العیدین (ج ۱ ص ۱۰۰) ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ ۲۔ چنانچہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے، جعفر بن محمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں ”استسقی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحول رداءہ لیتحول القحط“ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۶۶ رقم ۲) کتاب الاستسقاء۔ اور ابن عساکرؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ثم قلب رداءہ لتقلب السنۃ (القحط) کنز العمال (ج ۸ ص ۲۸۰ رقم ۱۹۳۲) صلاة الاستسقاء (الافعال)۔ نیز طبرانی کی طوالات میں حضرت انسؓ کی حدیث میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ولکن قلب رداءہ لکی ینقلب القحط الی الخصب“ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۴۳) آخر باب الاستسقاء ۱۲ رشید اشرف کان اللہ وہم لہ۔

کے حق میں ہے، یہی مسلک ہے حضرت سعید بن المسیبؓ، عروہ اور سفیان ثوریؓ کا، حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ روایات میں صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تحویل ردار کا ذکر آیا ہے اور یہ ایک غیر مدرک بالقیاس عمل ہے لہذا اپنے مورد پر منحصر ہے گا اور مقتدی کو امام پر قیاس کرنا درست نہ ہو گا۔

۱۔ لیکن حافظ زلیعیؒ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۴۳، باب الاستسقاء) میں فرماتے ہیں: وقول المصنف رحمه الله: "ولا يقلب القوم ارجلهم لان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينقل عنه انه امرهم بذلك" مشكل، لان عدم النقل ليس دليلاً على عدم الوقوع وايضاً فالقوم قد تولوا بحضرة عليه الصلاة والسلام ولم ينكر عليهم، وتقرير الشارع حكم كما ورد في مسند احمد (ج ۴ ص ۴۱) في حديث عبد الله بن زيد انه عليه السلام حول رداره فقلبه ظهر البطن وتحول الناس معه "گویا حافظ زلیعیؒ اس روایت میں "تحول الناس معه" کے جملہ سے تحویل ردار کے عمل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ لوگوں کی شرکت کو ثابت کر رہے ہیں۔

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلاہ السنن (ج ۸ ص ۱۵۱، باب الاستسقاء بالرداء وبالصلاة) میں فرماتے ہیں کہ "تحول الناس معه" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لوگوں نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تحویل ردار کا عمل کیا اس لئے کہ "تحول" تحویل کے معنی میں نہیں بلکہ "انصراف" یعنی پھرنے کے معنی میں آتا ہے، لہذا حدیث میں تحویل ردار کے عمل میں شرکت نہیں بلکہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے میں شرکت مراد اس لئے کہ عبد اللہ بن زید کی روایت کے الفاظ میں "رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين استسقى لنا اطال الدعار واكثر المسئلة، قال ثم تحول الى القبلة وتول رداره فقلبه ظهر البطن وتحول الناس" لیکن اس پر یہ اشکال ہو سکتا تھا کہ لوگ تو پہلے ہی قبلہ کی طرف متوجہ تھے تو جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ سے فارغ ہو کر لوگوں کی طرف سے منہ پھیر کر قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے اس وقت انصراف الی القبلة میں لوگوں کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرکت کیسے ہوئی؟

اس اعتراض کا علامہ عثمانیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ خطبہ سنتے وقت لوگ عموماً امام کی طرف اس طرح متوجہ ہوتے ہیں کہ ان میں سے بہت سے قبلہ سے پھر جاتے ہیں اب حدیث میں مراد یہ ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ سے فارغ ہو کر قبلہ کی طرف پھرے تو آپ کے ساتھ لوگ بھی صحیح طریقہ سے قبلہ کی طرف متوجہ ہو گئے۔ واللہ اعلم مزید تفصیل اعلاہ السنن میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۲۔ پھر تحویل ردار کی کیفیت علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۲ ص ۴۴۱، کتاب صلاة الاستسقاء) میں "حلیہ" کے حوالہ سے نقل کی ہے "وقال محمد: يقلب الامام رداره اذا مضى صدر من الخطبة فان كان مربعاً جعل اعلاه اسفله وان كان اسفله اعلاه وان كان مدوراً جعل اليمين على اليسر واليسر على اليمين وان كان قبيحاً جعل البطانة خارجاً والظاهرة داخلية" (ج ۲ ص ۴۴۱)

بَابُ فِي صَلَاةِ الْكُسُوفِ

کسوف کے لغوی معنی تغیر کے ہیں پھر عرفاً یہ لفظ سورج گرہن کے ساتھ خاص ہو گیا، اور خسوف چاند کے گرہن کو کہا جاتا ہے۔

یہاں چند مسائل بحث طلب ہیں :

پہلی بحث یہ ہے کہ بعض محدثین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ کسوف شمس (اسی طرح خسوف قمر) کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں ہے بلکہ ایک ایسا واقعہ ہے جو طبعی اسباب کے ماتحت رونما ہوتا ہے جیسے طلوع وغروب، اور اس کا ایک خاص حساب مقرر ہے چنانچہ سالوں پہلے بتایا جاسکتا ہے کہ فلاں وقت کسوف یا خسوف ہوگا، لہذا اس واقعہ کو خارق عادت قرار دے کر اس پر گھبرانا اور نماز و استغفار کی طرف متوجہ ہونا کیا معنی رکھتا ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے، اولاً تو کسوف اور خسوف خواہ اسباب طبعیہ کے ماتحت ہوں باری تعالیٰ

تحويل رداری کی مزید تفصیل اور صورتیں عمدة القاری (ج ۷ ص ۲۵، باب الاستسقاء وخروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الاستسقاء) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

پھر تحويل رداری کس وقت کی جائے گی اس میں بھی تفصیل ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں: ”و وقت التحويل عندنا عند مضي صدر الخطبة، وبه قال ابن الماجشون، وفيه رواية ابن القاسم بعد تمامها وقيل بين الخطبتين والمشهور عن مالك بعد تمامها وبه قال الشافعي، كذا في العمدة (ج ۷ ص ۲۵) باب الاستسقاء الخ۔“

پھر استسقاء کی بحث میں اور بھی متعدد مسائل پر کلام ہے مثلاً صلاة استسقاء سنت مؤکدہ ہی یا مستحب ؟ اس میں فتراءت سڑا ہے یا جہراً ؟ خطبہ استسقاء نماز سے پہلے ہے یا بعد ؟ استسقاء کے موقعہ پر ہاتھ اٹھانے کا کیا طریقہ ہے ؟ وغیرہ، ان مسائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۷ ص ۲۴ تا ۶۱) ابواب

الاستسقاء، معارف السنن (ج ۴ ص ۴۹۱ تا ۵۰۰)، اعلیٰ السنن (ج ۸ ص ۴۷ تا ۱۵۸) باب الاستسقاء بالدار وبالطاعة، والسنن

الفرار وتغلب وادعی الجوسری انه ہوا لافصح، وقیل ہوا المتعین، وقیل: ہوا بالعکس، وقیل بالترادف فی الاستعمال

لا فی اصل اللغة، وانظر للتفصیل ”لسان العرب“ وشرحی ایضاً العمدة والفتح۔ کذا فی معارف النور (ج ۵ ص ۱۱۲) ام

کی قدر کاملہ کا منظر ہیں اس لئے اس کی عظمت و جلال کے اعتراف کیلئے نماز مشروع ہوئی۔
 ثانیاً درحقیقت کسوف و خسوف اس وقت کی ایک ادنیٰ جھلک دکھلا دیتے ہیں جب تمام
 اجرام فلکیہ بے نور ہو جائیں گے، اس اعتبار سے یہ واقعات مذکور آخرت ہیں (لہذا ایسے مواقع پر رجوع الی اللہ
 ہی مناسب ہی ثالثاً اللہ تعالیٰ کی طرف سے پھیلی امتوں پر جتنے عذاب آئے ان کی شکل یہ ہوئی کہ بعض
 معمولی امور جو روزمرہ اسباب طبعیہ کے ماتحت ظاہر ہوتے رہتے ہیں اپنی معروف حد سے آگے بڑھ
 گئے تو عذاب کی شکل اختیار کر گئے مثلاً قوم نوح پر بارش اور قوم عاد پر آندھنی وغیرہ، اسی بنا پر حضور اکرم
 صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں منقول ہے کہ جب تیز ہوائیں چلتیں تو آپ کا چہرہ متغیر ہو جاتا اس ڈر سے
 کہ کہیں یہ ہوائیں بڑھ کر عذاب کی صورت نہ اختیار کر لیں چنانچہ ایسے مواقع پر آپ بطور خاص دعا و
 استغفار میں مشغول ہو جاتے۔ اسی طرح یہ کسوف و خسوف بھی اگرچہ طبعی اسباب کے تحت رونما
 ہوتے ہیں لیکن اگر یہ اپنی معروف حد سے بڑھ جائیں تو عذاب بن سکتے ہیں خاص طور سے جدید سائنس
 کی تحقیق کے مطابق کسوف و خسوف کے لمحات انتہائی نازک ہوتے ہیں کیونکہ کسوف کے وقت
 چاند سورج اور زمین کے درمیان حائل ہو جاتا ہے تو سورج اور زمین دونوں اپنی کشش ثقل
 سے اسے اپنی طرف کھینچنے کی کوشش کرتے ہیں، ان لمحات میں خدا نخواستہ اگر کسی ایک جانب کی کشش
 غالب آجائے تو اجرام فلکیہ کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے لہذا ایسے نازک وقت میں
 رجوع الی اللہ کے سوا چارہ نہیں۔

۱۔ کما فی قولہ تعالیٰ: فَفُتِحْنَ أَبْوَابُ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ ۖ سورۃ صہر رقم الآیۃ ۱۱، ترجمہ: پس ہم نے
 کثرت سے برسنے والے پانی سے آسمان کے دروازے کھول دیے ۱۲ مرتب
 ۲۔ کما فی قولہ تعالیٰ: إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمٍ مُّثَمِّرٍ ۖ سورۃ صہر رقم الآیۃ ۱۹،
 ترجمہ: ہم نے ان پر ایک سخت ہوا بھیجی ایک مسلسل نحوست کے دن میں۔ ۱۲ مرتب
 ۳۔ چنانچہ حضرت انسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”کانت الريح الشديدة اذا هبت عرف ذلك في وجه النبي
 صلی اللہ علیہ وسلم“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۱) ابواب الاستقار، باب اذا هبت الريح ۱۲ مرتب
 ۴۔ وقع عندی یعلیٰ باسناد صحیح عن قتادة عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا لاجت ریح شديدة
 قال: اللهم انی استلک من خیر ما امرت بہ واعدوزک من شر ما امرت بہ ۖ کذا فی فتح الباری (ج ۲ ص ۴۲۱)
 (۴۳۲) باب اذا هبت الريح ۱۲ مرتب

دوسری بحث صلوٰۃ کسوف کی شرعی حیثیت سے متعلق ہے۔ جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کسوف سنت مؤکدہ ہے، بعض مشائخ حنفیہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالکؒ نے اسے جمعہ کا رجبہ دیا ہے وکیل انہما فرض کفایۃ۔

تیسری بحث صلوٰۃ کسوف کے طریقہ سے متعلق ہے سو حنفیہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف اور عام نمازوں میں کوئی فرق نہیں (چنانچہ اس موقع پر دو رکعتیں معروف طریقہ کے مطابق ادا کی جائیں گی) جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف کی ہر رکعت دو رکعتوں پر مشتمل ہے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عمر بن عمروؓ ابن العاصؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ کی معروف روایات سے ہے جو صحاح میں مروی ہیں اور ان میں

۱۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۶۱) کتاب الکسوف، باب الصلاة في كسوف الشمس۔ ثم إن الجماعة في صلاة الكسوف سنة عندنا بشرط وجود من يقيم الجماعة والأعياد والأصلوا فرادى، وذهب بعض فقهاء الحنفية إلى وجوب الجماعة كما في البحر وغيره عن السراج الوهاج۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۲) ۱۲ مرتب عن

۲۔ وفي البدائع (ج ۱ ص ۲۸۱) قال فان لم يقمها الإمام حينئذ صلى الناس فرادى ان شاء رواركعتين وان شاء راربعاً، والاربع افضل اھـ۔ ومثله في رد المحتار عن المعراج، ولكن هذا في صورة اداء صلوٰۃ افراد الجماعة نعم في الدر المختار عن المجتبى مطلقاً، وظاهر الرواية هو الركعتان الى ان تنجلي، تفصيل کے لئے دیکھئے

معارف السنن (ج ۵ ص ۲) ۱۲ مرتب

۳۔ وقال بعض اصحابهم بجواز الركوعات الى اربع في ركعة واحدة ايضاً، كذا في المعارف (ج ۵ ص ۲) نقلًا عن العمدة ۱۲ م

۴۔ كما في رواية مسلم (ج ۱ ص ۲۹۶، كتاب الكسوف) وفيها "فاقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم قرارة طويلة ثم كبر

فرک رکوعاً طويلاً ثم رفع راسه فقال سمح الله لمن حمده ربنا ذلك الحمد ثم قام فاقرأ قرارة طويلة هي ادنى من القراءة الاولى

ثم كبر فرک رکوعاً طويلاً هو ادنى من الركوع الاول ثم قال سمح الله لمن حمده ربنا ذلك الحمد ثم سجد، واحسره

البخاري بتغير في اللفظ (ج ۱ ص ۱۴۵) ابواب الكسوف، باب لا تنكس رأسك لموت احد ولا لحياة ۱۲ مرتب

۵۔ صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) كتاب الكسوف ۱۳ م

۶۔ صحيح بخاري (ج ۱ ص ۱۴۳) باب صلاة الكسوف جماعة ۱۲ مرتب

۷۔ كما في الصميعين للبخاري (ج ۱ ص ۱۴۳) باب طول سجود في الكسوف، ومسلم (ج ۱ ص ۲۹۹،

كتاب الكسوف) ۱۲ مرتب

۸۔ كما عند النسائي (ج ۱ ص ۲۱۸) كتاب الكسوف، باب كيف صلوٰۃ الكسوف ۱۲ مرتب

۹۔ مثلاً حضرت جابر بن عبد الله کی روایت صحیح مسلم میں مروی ہو چکی ہے (ج ۱ ص ۲۹۷) ۱۲ مرتب

دور کوغ کی تصریح پائی جاتی ہے۔

حنفیہ کا استدلال ان احادیث سے ہے جو ایک رکوع پر دلالت کرتی ہیں۔

① صحیح بخاری میں حضرت ابو بکرؓ کی روایت ”خسفت الشمس علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فخرج یحجّ رداءً حتی انتہی الی المسجد وثاب الیہ الناس فصلی بہم رکعتین“ اور نسائی میں حضرت ابو بکرؓ کی اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فصلی رکعتین کما تصلّون“

② دوسری دلیل نسائی میں حضرت سمر بن جندب کی ایک طویل روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”فصلی نقام کا طول قیام ما قام بنا فی صلوٰۃ قط ما نسمع لہ صوتاً ثم رکع بنا کا طول رکوع ما رکع بنا فی صلوٰۃ قط ما نسمع لہ صوتاً ثم سجد بنا کا طول سجود ما سجد بنا فی صلوٰۃ قط لا نسمع لہ صوتاً ثم فعل ذلك فی الركعة الثانية مثل ذلك“ اس میں صرف ایک ہی رکوع کا ذکر ہے۔

③ تیسری دلیل حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت ہے یہ بھی سنن نسائی میں مروی ہے ”قال اذا خسفت الشمس والقمر فصلوا کاحداث صلاۃ صلیتموها“

۱۔ (ج ۱ ص ۱۴۵) باب الصلوٰۃ فی کسوف القمر ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۲۲۳) باب الامر بالدعاء فی الکسوف، نسائی ہی میں حضرت ابو بکرؓ کی ایک دوسری روایت میں ”صلی رکعتین مثل صلوٰۃکم ہذہ“ کے الفاظ مروی ہیں (ج ۱ ص ۲۲۱، قبیل باب ”قد قرأتم فی صلوٰۃ الکسوف“ ابن حبان اور حاکم کی روایت میں بھی ”فصلی بہم رکعتین مثل صلوٰۃکم“ کے الفاظ مروی ہیں، التلخیص الحسیر، ج ۲ ص ۸۸ و ۸۹ رقم ۶۹۸) کتاب صلوٰۃ الکسوف ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف، واحسرحہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۶۸) کتاب الکسوف، باب من قال اربع رکعات ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف، نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹ و ۲۲۰) ہی میں حضرت نعمان بن بشیرؓ سے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی حین انکسفت الشمس مثل صلوٰۃ یرکع ویسجد ۱۲ مرتب

(۴) چوتھی دلیل نسائی ہی میں قیس بن مخارق ہلالی کی روایت ہے "قال کفت الشمس ونحن اذ ذاک مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ فخرج من عا یجۃ ثوبہ فصلی رکعتین اطالہما فوافق انصرافہ انجلاء الشمس فحمد اللہ واشنی علیہ ثم قال : ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانہما لا ینکسفان لموت احد ولا لحياتہ فاذا رأیتم من ذلک شیئاً فصلوا کا حدث صلوة مکتوبہ صلیتموها"

(۵) مسند احمد میں حضرت محمود بن لبید کی روایت ہے جس میں وہ کسوف اور صلاۃ کسوف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ثم قام رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقراً

۱۔ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف ، واحضر جہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۶۸) کتاب الکسوف ، باب من قال اربع رکعات . یہ روایت حضرت بلالؓ سے بھی مرفوعاً مروی ہے "ان الشمس والقمر لا ینکسفان لموت احد ولا لحياتہ وکنہما آیتان من آیات اللہ فاذا رأیتم ذلک فصلوا کا حدث صلاۃ صلیتموها (قال الہیثمی) رواہ السنن والطبرانی فی الاوسط والكبیر وعبد الرحمن بن ابی لیلی لم یدرک بلالاً وبقیۃ رجالہ ثقات ، لیکن اس انقطاع کے بارے میں علامہ بنوریؒ معارف (ج ۵ ص ۱۶) میں لکھتے ہیں : ولا یضر هذا الانقطاع للشواہد المتصلة التي سبقت علی ان الغالب ان الواسطۃ صحابی وعلی الاقل من كبار التابعین فلا یضر مثل هذا الانقطاع اصلاً عند التحقيق ۱۷ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ یعنی جب تم ان نشانیوں میں سے کوئی چیز دیکھو تو اس طرح نماز پڑھو جیسی فرض نماز تم نے ابھی تھوڑی دیر پہلے پڑھی تھی ۔ یہاں "احدث صلاۃ مکتوبہ صلیتموها" سے مراد صلاۃ فحبر ہے جس سے معلوم ہوا کہ صلاۃ کسوف کو نماز فحبر کے ساتھ تشبیہ دی جا رہی ہے لہذا نماز کسوف کے رکوع بھی نماز فحبر کی طرح ہوں گے ، اور نماز فحبر کے "احدث صلاۃ" کا مصداق ہونے کی دلیل بخاری و بیہقی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف چاشت کے وقت ادا فرمائی تھی دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) ، ابواب الکسوف ، باب التعوذ من عذاب القبر فی الکسوف ، و سنن کبریٰ (ج ۳ ص ۳۲۳) ، کتاب صلاۃ الخسوف ، باب کیف یصلی فی الخسوف ،

لہذا اس سے پہلے کی "احدث صلاۃ مکتوبہ" کا مصداق نماز فجر ہی ہو سکتی ہے ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ (قال الہیثمی) رواہ احمد و رجالہ رجال الصیح ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۷) باب الکسوف ۱۲ مرتب

بعض الذاریات « ثم رکع ثم اعتدل ثم سجد سجدتين ثم قام بفعل
كما فعل الاولی »

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرت محمود بن لبید کا سماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں
ہے لیکن علامہ نمویؒ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مفصل دلائل کے ساتھ ان کا سماع ثابت کیا
ہے اور اگر بالفرض سماع ثابت نہ بھی ہو تو زیادہ سے زیادہ یہ حدیث مرسل ہوگی جو جمہور کے نزدیک
حجت ہے۔

ان تمام روایات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف
کو نماز فجر کی طرح پڑھنے کا حکم دیا اور اس میں کوئی نیا طریقہ اختیار کرنے کی تلقین نہیں فرمائی۔
جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی مستدل روایات کا تعلق ہے سوان کا جواب بعض حنفیہ نے یہ دیا ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف میں نہایت طویل رکوع فرمایا تھا جب کافی دیر ہو گئی تو درمیانی
صفوں کے حضرات نے یہ خیال کیا کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھ نہ گئے ہوں جس کی بنا پر بعض
صحابہ کرام نے رکوع سے اٹھ کر آپ کو دیکھا اور جب یہ نظر آیا کہ آپ ابھی تک رکوع میں ہیں تو دوبارہ
رکوع میں چلے گئے، ان سے پیچھے والے لوگوں نے یہ سمجھا کہ یہ دوسرا رکوع ہوا ہے۔

یہ جواب خاصا مشہور ہے لیکن اس پر اطمینان نہیں ہوتا کیونکہ اول تو حضرت ابن عباسؓ کی حدیث
باب کے الفاظ یہ ہیں ”انہ صلی فی کسوف اثم رکع اثم قس اثم رکع ثم سجد
سجدتین والاخری مثلہا“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں رکوعوں کے درمیان قرارت
مبھی ہوئی تھی دوسرے اس لئے کہ اگر بالفرض پھلی صفوں کے صحابہ کرام کو ایسی غلط فہمی ہوئی ہوتی تو نماز
کے بعد وہ زائل ہو جانی چاہئے تھی کیونکہ صحابہ کرام نماز کا بہت اہتمام فرماتے تھے اور کوئی غیر معمولی بات

۱۔ دیکھئے التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۶۵) باب کل رکعة برکوع واحد ۱۲ مرتب

۲۔ کما فی ”بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع“ (ج ۱ ص ۲۸۱ فصل فی صلوۃ الکسوف والخسوف) و ”فتح القدیر“ (ج ۱ ص ۳۳۵)

باب صلاۃ الکسوف ۱۲ مرتب

تھ جیسا کہ روایات میں اس کا ذکر ہے مثلاً ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت ”قال انکسفت الشمس علی عہد
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکد یرکع ثم رکع فلم یکد یرفع ثم رفع فلم یکد سجد الخ“

(ج ۱ ص ۱۶۹، کتاب الکسوف، باب من قال یرکع رکعتین) ۱۲ مرتب

ہوتی تو اس کی تحقیق کر لیا کرتے تھے لہذا یہ بات بہت بعید ہے کہ کچھلی صفوں کے صحابہ کرام تمام عمر اس غلط فہمی میں مبتلا رہے ہوں اور ان پر حقیقت حال واضح نہ ہو سکی ہو۔

لہذا صحیح توجیہ وہ ہے جسے صاحب بدائع، حضرت شیخ الہند اور حضرت شاہ صاحب نے اختیار کیا ہے، اور وہ یہ کہ صلوٰۃ الکسوف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بلاشبہ دو رکوع ثابت ہیں بلکہ پانچ رکوع تک بھی روایات میں ملتا ہے لیکن یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اور واقعہ یہ تھا کہ اس نماز میں بہت سے غیر معمولی وائعات پیش آئے اور آپ کو جنت اور جہنم کا نظارہ

۱۔ بدائع (ج ۱ ص ۲۸۱) فصل فی صلوٰۃ الکسوف والنحوث۔ فنقل العلامة الکاسانی عن شیخ ابی منصور عن ابی عبد اللہ البیہقی انه قال: ان الزیادۃ ثبتت فی صلوٰۃ الکسوف لا للکسوف بل للاحوال اعترضت حتی روى أنه صلی اللہ علیہ وسلم تقدم فی الركوع حتی کان کمن یاخذ شیئاً ثم تأخر کمن ینفصر عن شیء فیجوز ان تكون الزیادۃ منه باعتراض تلك الاحوال، فمن لا یعرفها لا یسح التکلم فیها، ویمثل ان یرکع فعل ذلک لانه سنة فلما اشکل الامر لم یعدل عن المعتمد علیہ الا یقین ۱۲ مرتب عنی عنه

۲۔ وکافی معارف النورانی (ج ۵ ص ۱۸) ۱۲

۳۔ ایک اور دو رکوع والی روایات ہم بھی ذکر کر چکے ہیں، حضرت عائشہ رضی کی ایک روایت میں تین رکوعوں کا بھی تذکرہ ہے چنانچہ وہ فرماتی ہیں ”فقام بالناس قیاماً شدیداً یقوم بالناس ثم یرکع ثم یقوم ثم یرکع ثم یقوم ثم یرکع فرکع رکعتین فی کل رکعة ثلاث رکعات، رکع الثالثہ ثم سجد“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۵) باب کیف صلاۃ الکسوف، نسائی ہی میں حضرت ابن عباس رضی کی ایک روایت میں چار چار رکوع کا ذکر ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی لکسوف الشمس ثمانی رکعات واربع سجرات“ (ج ۱ ص ۲۱۳) اول روایت فی ”باب کیف صلاۃ الکسوف“ اور سنن ابی داؤد میں حضرت ابی بن کعب کی روایت میں پانچ رکوع کا ذکر ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بہم وقرأ سورة من الطول و رکع خمس رکعات و سجد سجدتین ثم قام الثانية فقرأ سورة من الطول و رکع خمس رکعات و سجد سجدتین ثم جلس“ (ج ۱ ص ۱۶۷) باب من قال اربع رکعات، لیکن علامہ نموی آثار السنن (ص ۲۶۱) باب صلاۃ الکسوف بخمس رکعات فی کل رکعة میں فرماتے ہیں، رواہ ابو داؤد و فی اسنادہین وہی مرویہ بسند قوی فی تہذیب الآثار لابن حبریر، کم نقل البیہقی عن شیخ الانور نور اللہ مرثدہ فی المعارف (ج ۵ ص ۳)

۱۲ رشید اشرف عفت اللہ عنہ

کرایا گیا، لہذا اس نماز میں آپ نے غیر معمولی طور پر کئی رکوع فرمائے لیکن یہ رکوع جزو صلاۃ نہیں تھے بلکہ سجدہ شکر کی طرح رکوعاتِ تشخیع تھے جو آپ کی خصوصیت تھیں اور ان کی ہیئت نماز کے عام رکوعوں سے کسی قدر مختلف تھی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے ان رکوعاتِ تشخیع کو شمار کیا اور ایک سے زائد رکوع کی روایت کر دی اور بعض نے ان کو شمار نہیں کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اولاً تو ان رکوعاتِ زائدہ میں روایات کا اختلاف ہے جس کی کوئی توجیہ اس کے سوا ممکن نہیں دوسرے نماز کے بعد آپ نے جو خطبہ دیا اس میں آپ نے صراحۃً امت کو یہ حکم دیا کہ ”فاذا رأیتہ من ذلک شیئاً فصلوا کا حدیث صلاۃ مکتوبۃ صلیتموها“ اس حدیث میں آپ نے نہ صرف امت کو ایک سے زائد رکوع کی تعلیم نہیں دی بلکہ اس کے خلاف تصریح فرمائی کہ یہ نماز فجر کی نماز کی طرح ادا کر د اگر ایک سے زائد رکوع جزو صلاۃ ہوتے تو آپ یہ حکم نہ دیتے۔

شافعیہ اس حکم کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ نماز فجر کے ساتھ تشبیہ تعداد رکوع میں نہیں بلکہ تعداد رکعات میں ہے یعنی فجر کی نماز کی طرح صلوٰۃ کسوف کی بھی دو رکعتیں ادا کی جائیں۔

لیکن یہ تاویل اس لئے درست معلوم نہیں ہوتی کہ اگر صرف تعداد رکعات کی بات ہوتی ہے کافی روایت ابن عباسؓ ”قالوا یا رسول اللہ رأیناک تنا ولت شیئاً فی مقامک ثم رأیناک تکحکت فقال انی رأیت الجنۃ وتنادی عنقوداً اولوا صلبۃ لا کلم منہ ما بقیت الدنیا وأریت النار فلم أر منظرأ کالیوم قط افطخ (الفتح والشنع) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۲) باب صلوٰۃ الکسوف جماعۃ، ورواہ مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف، واخرجه النسائی (ج ۲ ص ۲۲۱) قدر القراءۃ فی صلاۃ الکسوف ۲ سجۃ تشخیع کا ثبوت قولاً وفعللاً وارد ہوا ہے ”عن عکرمۃ قال قیل لابن عباس بعد صلاۃ الصبح ماتت فلانۃ لبعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسیقیل لہ آتسجد ہذہ الساعۃ فقال ألیس قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”اذا رأیتہ آتسجدوا“ فای آتہ اعظم من ذلک اب ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ترمذی (ج ۲ ص ۲۵۲) ابواب المناقب باب فی فضل ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم علامہ بنوریؒ نے مستدرک حاکم کے حوالہ سے سندِ حید کے ساتھ حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے ”قال لما دخل رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم مکہ یوم الفتح استشفی الناس“ فوضع رأسہ علی حبلۃ متخشعاً“ معارف (ج ۵ ص ۱۹) ۱۲ مرتبہ غنی عندہ

۳ ثبت عن ابن عباس من عملہ تعددہ (ای رکوع) فی الاولی لا الثانیۃ وبکذا صلوٰۃ الآیات، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۹) اس بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ زائد رکوعات، رکوعاتِ تشخیع تھے۔ ۱۲ مرتبہ

۴ کما فی روایت قیسۃ بن مخارق عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلوٰۃ الکسوف، ”فصلی رکعتین اطالہما فوافق انصرافہ انجلأ الشمس فحمد اللہ واثنی علیہ ثم قال ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانہما لا ینکسفان لموت احد ولا حیۃ فاذا رأیتہم الا مرتب ۵ نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلوٰۃ الکسوف، ۱۲ مرتبہ اس تاویل کے تفصیلی جواب کیلئے دیکھئے معارف ابن ماجہ ۲ ص ۱۴

تو آپ نماز فجر سے تشبیہ دینے کے بجائے خود اپنی صلوٰۃ کسوف سے تشبیہ دیتے یعنی یہ فرماتے کہ ”صلوٰۃ کسوف
 رأیتہ فی اُصلیٰ“ لیکن آپ نے ایسا کرنے کے بجائے نماز فجر کے ساتھ جو تشبیہ دی وہ اس بات کی
 واضح دلیل ہے کہ آپ کی نماز میں کچھ ایسی خصوصیات تھیں جن کا حکم امت کو دینا منظور نہیں تھا،
 چنانچہ آپ کی وفات کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں صلوٰۃ کسوف
 ایک ہی رکوع کے ساتھ پڑھی مگر رواہ البراء، نیز حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے بھی صلوٰۃ الکسوف
 ایک رکوع کے ساتھ ادا فرمائی۔

شافعیہ عام طور سے یہ کہتے ہیں کہ حنفیہ کی روایات دوسرے رکوع سے ساکت ہیں اور ہماری
 روایات ناطق ہیں، والنطق مقدم علی الساکت؟

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس اصول پر عمل کرنا ہے تو پھر پانچ رکوع واجب ہونے
 چاہئیں کیونکہ پانچ رکوع کی روایات زیادہ ناطق ہیں حالانکہ پانچ رکوعات کو آپ بھی ضروری
 قرار نہیں دیتے، حقیقت یہ ہے کہ ہم ناطق روایات پر زیادہ عمل پیرا ہیں کیونکہ ہم اس بات کو تسلیم
 کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دس سے زیادہ رکوع فرمائے ہیں لیکن ان زائد رکوعات کو
 ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں، بہر حال ہم کسی زیادتی کے منکر نہیں بخلاف
 شافعیہ کے کہ وہ تیسرے، چوتھے اور پانچویں رکوع کے منکر ہیں اور صرف دس رکوع کی روایات کو
 قبول کرتے ہیں جبکہ تین چار پانچ رکوع کی روایات مثبت زیادت بھی ہیں اور شافعیہ کے
 مسلک پر ان کی کوئی توجیہ ممکن نہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے ان روایات کو معلول قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ
 ان میں فنی خرابی نہیں اور ان کے رجال ثقات ہیں لہذا ان کو رد کرنا بلا دلیل ہے نیز اکابر محدثین

۱۔ عن ابی شریح الخزاعی قال کسفت الشمس فی عہد عثمان فصلی بالناس تملک الصلوٰۃ رکعتین وسجد
 سجدین فی کل رکعة الخ (قال البیہقی) رواہ احمد والبیہقی والطبرانی فی الکبیر والبراء ورجالہ موثقون،
 مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) باب الکسوف ۱۲ مرتب

۲۔ انظر شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۳) باب صلوٰۃ الکسوف کیف ہی؟ (قبیل باب القراءة فی صلوٰۃ
 الکسوف الخ وراجع للتفصیل المعارف للعلامة البیہقی (ج ۵ ص ۲۱) ۱۲ مرتب

۳۔ كما نُقِلَ فی المعارف (ج ۵ ص ۸) ۱۲ مرتب

نے ان روایات کو نہ صرف صحیح قرار دیا ہے بلکہ امام اسحاق بن راہویہ، امام ابن حزمیہ اور بعض دوسرے حضرات مجتہدین نے ان پر عمل بھی کیا ہے اور وہ اس بات کے قائل ہیں کہ دو سے لیکر پانچ تک ہر عدد جائز ہے۔

حاصل کلام یہ کہ حنفیہ کی وجہ ترجیح یہ ہیں :-

- ① تعداد رکوع کی تمام روایات فعلی ہیں جبکہ حنفیہ کے مستللات قولی بھی ہیں اور فعلی بھی۔
- ② حنفیہ کے مستللات عام نمازوں کے اصول کے مطابق ہیں۔
- ③ حنفیہ کے قول پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے اور شافعیہ کے قول پر بعض روایات کو چھوڑنا پڑتا ہے کما بیّننا۔

④ اگر کسوف میں تعدد رکوع کا حکم ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوتی اور ممکن نہیں تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس حکم کو واضح طور سے بیان نہ فرمائیں حالانکہ آپ نے کسوف کے بارے میں ایک پورا خطبہ بھی دیا مگر آپ سے کوئی ایک قول بھی ایسا مروی نہیں جس میں تعدد رکوع کی تعلیم دی گئی ہو۔

پھر صلاۃ الکسوف کی متعارض روایات میں تطبیق دینے کیلئے بعض حضرات نے یہ کہہا ہے کہ صلاۃ الکسوف عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں کئی بار پڑھی

عہد رسالت میں کسوف شمس صرف ایک مرتبہ ہوا؛

گئی اور ہر بار اس کے پڑھنے کا طریقہ مختلف رہا ہے۔

لیکن یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ عہد رسالت میں کسوف صرف ایک ہی مرتبہ روایتاً و درایتاً ثابت ہے۔ اول تو اس لئے کہ کسوف کی تقریباً تمام روایات میں تصریح ہے کہ آپ نے نماز کے بعد جو خطبہ دیا اس میں فرمایا کہ کسی کی موت سے کسوف کا کوئی تعلق نہیں، یہ بات آپ نے لوگوں کے اس خیال بطل کی تردید میں فرمائی تھی کہ کسوف آپ کے صاحبزادے حضرت

۱۔ منہم اسحاق بن راہویہ وابن جریر وابن المنذر، مکاحکامہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۵) کتاب الکسوف ۱۲ م

۲۔ کافی روایت فیصۃ بن مہارق عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۹، باب کیف صلاۃ الکسوف) فصلی کتبتین اطالہما قوافی الفطرۃ انجلار

الشمس فحمد اللہ واثنتی علیہ ثم قال: ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانہما لا ینکفان الموت احد ولا الحیاتۃ الخ ۱۲ مرتب

۳۔ وورد فی روایت نعمان بن بشیرؓ " فلم یزل یصلیٰ بنا حتی انجلت، فلما انجلت قال: ان ناساً یرغمون ان الشمس

والقمر لا ینکفان الا موت عظیم من العظماء ولیس كذلك، نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹)، باب کیف صلاۃ الکسوف ۱۲ م

ابراہیم کی وفات کی بنا پر ہوا۔ اب یہ تو ممکن نہیں کہ ہر مرتبہ کسوف کے موقعہ پر حضرت ابراہیم کی موت واقع ہوئی ہو لہذا اس میں تعدد کا کیا سوال ہو سکتا ہے؟ دوسرے ماہرینِ فلکیات نے حساب لگا کر باتفاق یہ بتایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کسوف صرف ایک ہی مرتبہ پیش آیا تھا لہذا متعارض روایات کی صحیح توجیہ اور تطبیق وہی ہے جو ہم نے پہلے ذکر کی۔

چوتھی بحث (از مرتب غفرلہ) قولہ: ”دیری اصحابنا ان یصلی صلوٰۃ الکسوف فی جماعة فی کسوف الشمس والقمر“ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک کسوف قمر میں جماعت مشروع نہیں، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابو ثور اور دوسرے محدثین کے نزدیک جماعت مشروع ہے۔ امام شافعیؒ کے پاس اس بارے میں کوئی خاص دلیل موجود نہیں، وہ روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے صلوٰۃ خسوف کو صلوٰۃ کسوف پر قیاس کرتے ہیں جبکہ اس بارے میں حنفیہ و مالکیہ کا استدلال اس سے ہے کہ عہد نبوی میں جمادی الاخریٰ ۳ھ میں جب چاند گرہن ہوا تو آپ نے اس کے لئے جماعت کا اہتمام نہیں فرمایا مکہ ذکرہ ابن الجوزی، لہذا صلوٰۃ خسوف کے لئے جماعت سنون نہیں اور اس کو کسوف پر قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا،

۱۔ نورانی روایت ابی بکرؓ: انہما لا ینکفان لموت احد ولا حیۃ فاذا رأیتہم ذک فصلوا حتی یکشف ما بکم وذلک ان ابنا مات یقال لہ ابراہیم فقال لہ الناس فی ذلک، نسائی (ج ۱ ص ۲۲۱) باب کیف صلوٰۃ الکسوف ۱۲ مرتب
۲۔ کا حقہ محمود باشا الفلکی المصری فی رسالتہ ”نتائج الافہام فی تقویم العرب قبل الاسلام“ و ذکر فیہ ان الکسوف فی عہدہ صلی اللہ علیہ وسلم وقع مرة یوم ما مات ابراہیم (ابن النبی صلی اللہ علیہ وسلم) وذلک فی السنة العاشرة من الهجرة، الملتقط من المعارف (ج ۵ ص ۵) ۱۲ مرتب

۳۔ ذیل: الجماعة جائزۃ عندنا (ای الحنفیۃ) لكنها لیست بسنة لتعذر اجتماع الناس باللیل واما یصلی کل واحد منفردا، کذا فی عمدة القاری (ج ۵ ص ۳۰۳)، باب بلا ترجیہ بعد باب ما یقرأ بعد التکبیر (۱۲ مرتب)

۴۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۸) و فی العینی (ج ۵ ص ۳۰۳): وعند مالک لا صلوٰۃ فیہ ۱۲ مرتب

۵۔ فعندہ یصلی للنسوف کما یصلی للکسوف بجماعة و رکوعین وبالجر بالقرارة و بخطبتین بینہما جلستہ و بہ قال احمد و اسحاق الا فی الخطبة، کذا فی العمدة (ج ۵ ص ۳۰۳) ۱۲ مرتب

۶۔ مثلاً حضرت ابو مسعودؓ کی روایت مرفوعہ ”ان الشمس والقمر لا ینکفان لموت احد وکنہما آیتان من آیات اللہ عزوجل فاذا رأیتہما فصلوا“ نسائی (ج ۱ ص ۲۱۴) باب الامر بالصلاة عند کسوف القمر ۱۴ ۷۔ انظر ”العمدة“ (ج ۵ ص ۳۰۳) ۱۲ مرتب

لتعذر اجتماع الناس من اطراف البلد بالليل بخلاف كسوف الشمس. والله اعلم.

بَابُ كَيْفِ الْقِرَاءَةِ فِي الْكُسُوفِ

عن سمرة بن جندب قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في كسوف لا نسمع له صوتاً، صلاة كسوف من متعلق ایک بحث یہ ہے کہ اس میں قرارت ستر ہوگی یا جہراً؟ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک نماز کسوف میں اخفاء قرارت مسنون ہے جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور حنفیہ میں سے صاحبین کے نزدیک جہر قرارت مسنون ہے، امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے (جبکہ ابن جریرؒ کے نزدیک دونوں طریقوں کا اختیار ہے)۔

اخفاء کے بارے میں جمہور کی دلیل حضرت سمرة بن جندب کی حدیث باب ہے نیز صحیحین میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "فقام قیاماً طويلاً نحواً من قراءة سورة البقرة" اس میں لفظ "نحواً" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قرارت ستر تھی کیونکہ اگر جہری تھی تو صیغہ جزم استعمال کیا جاتا، نیز محمود بن لبید کی روایت میں مروی

۱۔ ورواه النسائي ايضا في مسنده (ج ۱ ص ۲۲۲) کتاب الکسوف، باب ترک الجہر فیہا بالقراءة۔ لیکن قائلین جہر کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ "لا نسمع له صوتاً" کا جملہ آپ کے جہر کی نفی نہیں کرتا بلکہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے جہر کیا ہو لیکن کثرت نجوم اور دوری کی وجہ سے حضرت سمرة وغیرہ نے آپ کی قرارت نہ سنی ہو، واللہ اعلم، ۱۳ مرتب غنی عندہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) ابواب الکسوف، باب صلاة الكسوف جماعة، اور مسلم میں یہ الفاظ مروی ہیں "فقام قیاماً طويلاً قدر نحو سورة البقرة (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف ۱۲ مرتب

۲۔ نیز حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت مروی ہے "قال صليت الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم كسفت الشمس فلم اسمع له قراءة" (قال النيموي) رواه الطبراني واسناده حسن، آثار السنن (ص ۲۶۶) باب الاخفاء بالقراءة في صلاة الكسوف، اور مسند احمد اور مسند ابویعلیٰ میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم الكسوف فلم اسمع منه فيها حرفاً من القراءة" اس روایت سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۳۳)

ہے ”ثم قام فقرأ أيماناً بعض “الركعتين” ثم ركب ثم اعتدل ثم سجد
سجدتين ثم قام ففعل مثل ما فعل في الأولى“ یہ روایت رکوع اور قرات کے اختصار
دونوں مسئلوں میں حنفیہ کی دلیل ہے۔

صلوۃ کسوف میں قرات کے جہری ہونے پر صاحبینؒ اور امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال اسی باب
میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الکسوف
وجہہ بالنقرۃ فیہا“

جمہور اس حدیث کو صلوۃ الخسوف پر محمول کرتے ہیں البتہ متأخرین حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مقتدیوں
کے اکتا جانے کا اندیشہ ہو تو صلوۃ کسوف میں بھی جہر کیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ فِي صَلَوةِ الْخَوْفِ

صلوۃ الخوف جمہور کے نزدیک سب سے پہلے غزوۃ ذات الرقاع میں پڑھی گئی جو جمہور کے

لہ (قال النیسوی) رواہ احمد واسنادہ حسن، آثار السنن (ص ۲۶۴) باب کل رکعة برکوع واحد

یہی روایت علامہ سیوطی نے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۷، باب الکسوف) کے تحت مسند احمد ہی کے حوالہ سے نقل کی ہے
لیکن اس میں الفاظ اس طرح مروی ہیں ”ثم قام فقرأ بعض “الذاریات” ثم ركب الركعة“ علامہ سیوطی اس روایت کے
بالے میں لکھتے ہیں : رواہ احمد و رجالہ رجال الصحیح ۱۲ مرتب

۲ قال ابو عیسیٰ : ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۱ ص ۱۰۰)۔ قال شیخ الانور (الکشمیری) : والجواب ان عائشہ قالت فی
روایۃ، فخر رد اندازہ کرنا، قرار تہ فرأیت انہ قرأ سورة البقرة (کما عند ابی داؤد فی سننہ ج ۱ ص ۱۶۸ باب القراءة فی
صلوۃ الکسوف، مرتب) فہذا يدل علی انہا حضرت قرار تہا نحو البقرة ولو كانت سمعت لم تتجع الی التقدير، ثم الراوی
استنبط الحج من تعیر لا فہر فی روا تہا بالجہر صراحتہ او (ہذا ہوا الجواب الثانی) انہا سمعت بعض الآیات کجہرہ بعض الآیات
فی الصلوات السریۃ، کما ورد فی روایۃ ”وَسَمِعْنَا آيَاتِهِ حَيَاتًا“ (صحیح بخاری ج ۱ ص ۱۰۵ باب القراءة فی العصر) کذا
فی المعارف (ج ۵ ص ۳۰) بتغییر سیر ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳ ذات الرقاع ایک مختلف الاوان پہاڑ کا نام ہے اسی کے قریب یہ غزوہ پیش آیا اسی لئے اس کو غزوۃ ذات الرقاع کہتے ہیں
یا اس لئے کہ اس غزوہ میں حضرات صحابہ کرام کے پاؤں پیدل چلنے کی وجہ سے پھٹ گئے تھے جس پر کپڑے کے ٹکڑے بانٹے گئے
تھے یا اس لئے کہ صحابہ کرام نے اس غزوہ میں جو جھنڈے تیار کئے تھے جوہ پڑوں کے مختلف ٹکڑوں سے بنائے گئے تھے وفیہ

قول کے مطابق ۳۷ میں ہوا — پھر جہور کے نزدیک نماز منسوخ نہیں ہوئی بلکہ اب بھی جائز ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ نماز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی کیونکہ قرآن کریم میں ”وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ“ کے الفاظ آئے ہیں۔

جہور جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب صرف آپ کو نہیں بلکہ یہ ایک امام خطاب ہے جس کا تعلق تمام ائمہ سے ہے، اور اس کی بہت سی نظیریں قرآن میں موجود ہیں۔

۱۔ وقیل کانت فی سنة خمس وقیل سنة ست وقیل سنة سبع، کذا فی ”العمدة“ (ج ۶ ص ۲۵۵) ابواب صلاة الخوف ۱۲
 ۲۔ قال الحافظ ابن حجر: واما قوله ”وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ“ فقد اخذ بمفهومه ابو يوسف في انك الراد اثنين عنه (درود عن ابی یوسف جوازاً مطلقاً وقیل ہو قول الاول) فتح القدير ج ۱ ص ۴۲۲ باب صلاة الخوف (والحسن بن زياد اللؤلؤی من اصحابه و ابراهيم بن عليه وحكى عن المزني صاحب الشافعي، فتح الباري (ج ۲ ص ۳۵۷) ابواب صلاة الخوف ۱۲ مرتب
 ۳۔ سورة نساء آیت ۱۰۲ حیزر ۵ ص ۱۲

۴۔ چنانچہ خود صحابہ کرام نے صلوٰۃ الخوف کو کبھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھا اور ان سے مختلف مقامات پر صلوٰۃ الخوف پڑھنا ثابت ہے :

(۱) عبد الصمد بن حبیب اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: انهم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرة كابل فحصل بنا صلاة الخوف سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب من قال يصلي بكل طائفة ركعة ثم يسلم فيقوم الذين الم

(۲) سنن ابی داؤد (حوالہ بالا) ہی میں ثعلبہ بن زہد سے مروی ہے ”قال كنا مع سعيد بن العاص بطبرستان فقام فقال ابيكم صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف“ فقال حذيفة: انا فصلي بهؤلاء ركعة وبهؤلاء ركعة ولم يقضوا۔

(۳) جعفر بن محمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں ”ان علياً رضي الله عنه صلى المغرب صلاة الخوف ليلة الهرير (التي وقعت بين علي واهل الشام في صفين وسميت بالهرير لانهم لما عجزوا عن القتال صار بعضهم يهر على بعض) سنن كبرى بيهقي (ج ۳ ص ۲۵۲) كتاب صلاة الخوف باب الدليل على ثبوت صلاة الخوف وانها لم تنسخ۔

(۴) عن ابی العالیة قال صلى بنا ابو موسى الاشعري رضي الله عنه باصبهان صلاة الخوف، بيهقي (ج ۳ ص ۲۵۲)

(۵) حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے طبرستان میں مجوس کے ساتھ جنگ کرتے ہوئے صلاة خوف پڑھی ومعہ

الحسن بن علی وحذیفہ بن الیمان وعبد اللہ بن عمرو بن العاص، فتح القدير (ج ۱ ص ۳۴۳) باب صلاة الخوف۔

(۶) عن نافع عن عبد الله بن عمر كان اذا سئل عن صلاة الخوف قال يتقدم الامام وطائفة من الناس فيصلون بهم (بهم) الامام ركعة ويكون طائفة منهم بينهم وبين العمد ولم يصلوا فاذا صلى الذين معه ركعة استأخروا ثم يصحح بخاري

البتہ ابن ہمام نے لکھا ہے کہ بہتر یہی ہے کہ خوف کے موقعہ پر دو جماعتیں الگ الگ کر لی جائیں ہاں اگر تمام لوگ ایک ہی امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر مصر ہوں تب صلوٰۃ الخوف کی اجازت ہو۔
صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے | میں مروی ہیں :

پہلا طریقہ یہ ہے کہ ایک طائفہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے اور دوسرا دشمن کے مقابل کھڑا ہے جب امام سجدہ کر چکے تو پہلا طائفہ اپنی دوسری رکعت اسی وقت پوری کر لے اور امام اتنی دیر کھڑا ہوا انتظار کرتا ہے پھر دوسرا طائفہ آئے اور امام اس کو ایک رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے اور وہ طائفہ مسبوق کی طرح اپنی دوسری رکعت پوری کر لے یہ طریقہ حضرت سہل بن ابی حاتمہ کی روایت سے ثابت ہے جو موقوفاً اور مرفوعاً دونوں طرح منقول ہے اور چونکہ یہ روایت اصح مافی الباب

(ج ۲ ص ۶۵۰) کتاب التفسیر سورۃ البقرۃ، باب قوله عز وجل "فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا" الخ۔

(۷) عن سہل بن ابی حاتمہ انہ قال فی صلوٰۃ الخوف قال یقوم الامام مستقبل القبۃ فتقوم طائفۃ منہم معہ وطائفۃ من

قبل العدو ووجوہہم الی العدو فیرکع بہم رکعۃ یرکعون لانفسہم رکعۃ الخ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب ما جاز فی صلوٰۃ الخوف

(۸) عن ابن عباس قال فرض اللہ عز وجل الصلوٰۃ علی لسان نیکم صلی اللہ علیہ وسلم فی الحضار ربعا و فی السفر رکعتین

و فی الخوف رکعۃ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب من قال یسلی بکل طائفۃ رکعۃ ولا یقفون۔

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الخوف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہ تھی اور آپ کی

وفات کے بعد بھی اس کی مشروعیت پر صحابہ کرام کا اتفاق تھا ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۵۵ مثلاً "اقیم الصلوٰۃ طر فی النہار و زلفائین اللیل" (سورۃ ہود رقم الآیۃ ۱۱۳ ۱۱۴ رکوع ۷۱)

"اقیم الصلوٰۃ لیل و کیشمس الی غسق اللیل" (سورۃ الاسرار رقم الآیۃ ۷۷ ۷۸ رکوع ۷۱) واللہ اعلم ۱۳

۱۴ فقال : اعلم ان صلوٰۃ الخوف علی الصفۃ المذكورۃ انما تلزم اذا تنازع القوم فی الصلوٰۃ خلف الامام اما اذا لم یتنازعوا

فالا فضل ان یسلی بحدی الطائفتین تمام السلاۃ یسلی بالطائفتین ام اخر تمامہا۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۳۱) باب صلوٰۃ الخوف ۱۵

۱۶ طریق موقوف ترمذی میں اسی باب میں مروی ہے (ج ۱ ص ۱۰۱) اور بخاری میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں "قال یقوم

الامام مستقبل القبۃ وطائفۃ منہم معہ وطائفۃ من قبل العدو ووجوہہم الی العدو فیسلی بالذین معہ رکعۃ ثم یقومون فیرکعون

لانفسہم رکعۃ ویسجدون سجدتین فی مکانہم ثم یدہب ہولاء الی مقام اولئک فیحیی اولئک فیرکع بہم رکعۃ فلتہتاتان ثم یرکعون ویسجدون سجدتین

سجدتین۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۵۹۲) کتاب المغازی، باب غزوۃ ذات الریان ۱۷ ترتیب ۱۸ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۵۹۲) باب غزوۃ ذات

القبۃ ما شہدہ صحابہ کرام

روای موقوف

ہے اس لئے شافعیہ وغیرہ نے اسی طریقہ کو افضل قرار دیا ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ امام طائفہ اولیٰ کو ایک رکعت پڑھائے اور یہ طائفہ سجدہ کے بعد اپنی نماز پوری کئے بغیر محاذ پر چلا جائے پھر دوسرا طائفہ آئے امام اس کو دوسری رکعت پڑھائے اور سلام پھیرے پھر یہ طائفہ اپنی نماز اسی وقت پوری کرے اور محاذ پر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آکر اپنی دوسری رکعت ادا کرے۔

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ طائفہ اولیٰ ایک رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر طائفہ ثانیہ دوسری رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آکر اپنی نماز پوری کرے، اس کے بعد دوسرا طائفہ آکر اپنی نماز پوری کرے۔

صلوۃ النخوف کے یہ تینوں طریقے جائز ہیں البتہ حنفیہ نے ان میں سے تیسرے طریقہ کو افضل قرار دیا ہے اور یہ طریقہ امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً مروی ہے لیکن غیر مدرک
لہ کما فی روایۃ ابن عمرؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی لإحدى الطائفتین رکعة والطائفة الاخری مواجہۃ العدو ثم انصرفوا (ای الی العدو) فتقاموا فی مقام اولئک وجاروا اولئک (ای الطائفة الثانیة) فسلّی بہم رکعة اخری ثم سلم علیہم ثم قام ہولاء (ای الثانیة) فقفوا رکعتہم، وقام ہولاء (ای الطائفة الاولی) فقفوا رکعتہم۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۶) باب من قال یصلی کل طائفة رکعة الخ در داہ النسائی (ج ۱ ص ۲۹) کتاب صلوۃ النخوف (۱۲ مرتب

۲ (ص ۵۰۵ و ۵۰۶) باب صلوۃ النخوف رقم ۱۹۵، امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں ”اخبنا ابو حنیفہ عن حماد“ کے طریقے مسلک حنفیہ کے عین مطابق حضرت ابراہیم کا ایک اثر نقل کرنے کے بعد لکھا ہے ”اخبنا ابو حنیفہ قال حدثننا الحارث بن عبد الرحمن عن عبد اللہ بن عباس مثل ذلک اھ

یہ روایت منقطع ہے، حافظ ”الایثار میں حارث بن عبد الرحمن کے بارے میں فرماتے ہیں ”أظنہ ابن عبد الرحمن بن عبد اللہ بن سعد بن ابی ذباب الدوسی من اہل المدینة، لہ ترجمہ فی التہذیب فان لکن ہو فروایتہ عن ابن عباس منقطعة، سقط بیہما مجاہد وغیرہ“ یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں حارث بن عبد الرحمن والانی جن کی کنیت ابو ہند ہے وہ مراد ہوں، اس صورت میں بھی انقطاع باقی ہے گا اور ابو ظبیان کا واسطہ ہوگا، بہر حال حارث بن عبد الرحمن ابو ذباب دوسی مراد ہوں یا ابو ہند والانی، دونوں کی روایات معتبر ہیں اور جہاں تک انقطاع کا تعلق ہو مجاہد یا ابو ظبیان کے واسطے کے طے ہو جانے کے بعد یہ کوئی مشن نہیں پھر جب کہ انقطاع بھی قرون اولیٰ میں پایا جا رہا ہے جو مضرب نہیں، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کا اس روایت کو امام محمدؒ کے سامنے بیان کرنا اور امام محمدؒ کا اس روایت کو نقل کرنے کے بعد ”وہذا کلمۃ ناخذہا“ کہنا اس بات کی دلیل ہو کہ ان حضرات کے نزدیک اس روایت کے ثبوت میں کوئی شک نہ تھا۔ واللہ اعلم۔ ماخوذ از تعلیقات ابوالوفاء

بالقیاس ہونے کی بنا پر یہ خوف بھی مرفوع کے حکم میں ہے نیز امام ابو بکر جصاصؒ نے احکام القرآن میں یہی طریقہ حضرت ابن مسعودؓ سے بھی دیکھا ہے، لہذا حافظ ابن حجرؒ کا یہ فرمانا کہ ”یہ تیسرا طہیر روایات سے ثابت نہیں“ درست نہیں۔ اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کی جو حدیث امام ترمذی نے اسی باب

لہ خیف عن ابی عبیدہ عن عبد اللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی حرۃ بنی سلیم صلوۃ الخوف قام فاستقبل القبلة وکان العدو فی غیر القبلة فصف معہ صفا واخذ صف السلاح واستقبلوا العدو فکبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والصف الذی معہ ثم رکع و رکع الصف الذی معہ ثم تحول الصف الذین صفوا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاحذوا السلاح وتحول الآخرون فقاموا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم و رکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم و رکعوا وسجد وسجدوا ثم سلم النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذهب الذین صلووا معہ وجار الآخرون فقفوا رکعة فلما قرعوا اخذوا السلاح وتحول الآخرون و صلووا رکعة فکان للنبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعتان وللقوم رکعة رکعة۔ احکام القرآن للجصاصؒ (ج ۲ ص ۳۱۶، باب صلاة الخوف) طبع المطبعة البہیة المصریة ۱۳۴۷ھ۔ یہ روایت ہمارے مسلک کے عین مطابق ہے۔

امام ابو داؤد نے ”عمران بن میسرة حدیث ابن فضیل“ کے طریق سے خیف کی یہ روایت اس طرح نقل کی ہے ”عن ابی عبیدہ عن عبد اللہ بن مسعود قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلاة الخوف فقاموا صفین صف خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصف مستقبل العدو فصلی بہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعة ثم جار الآخرون فقاموا مقامہم فاستقبل ہولاء العدو فصلی بہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعة ثم سلم فقام ہولاء فصلوا لانفسہم رکعة ثم سلموا“ ثم ذهبوا فقاموا مقام اولئک مستقبلی العدو ورجع اولئک الی مقامہم فصلوا لانفسہم رکعة ثم سلموا“ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷) باب من قال یصلی بکل طائفۃ رکعة ثم یسلم الخ۔

یہ روایت بھی حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے البتہ ایک جز میں حنفیہ کے مسلک سے ذرا مختلف ہے، اس لئے کہ اس میں طائفہ ثانیہ کے بارے میں ذکر ہے کہ اُس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے کے بعد فوراً محاذ پر چلے جانے کے بجائے اپنی دوسری رکعت اسی مقام پر پوری کی۔ لیکن خیف کی اس دوسری روایت کے مقابلہ میں پہلی روایت راجح ہے ”لان الطائفۃ الاولی قد ادرکت اول الصلوۃ والثانیہ لم تدرك فغیر جائز للثانیۃ الخروج من صلوۃہا قبل الاولی ولانہ لما کان من حکم الطائفۃ الاولی ان تصلى الکرعتین فی مقامین فکذلک حکم الثانیۃ ان تعقیبہا فی مقامین لانی مقام واحد لان سبیل صلوۃ الخوف ان یكون مقسومة بین الطائفتین علی التعديل بینہما فیہا، کذا قال احمد بن علی الجصاص رحمہ اللہ فی احکام القرآن (ج ۲ ص ۳۱۶) مرتب علی غنی لہ فقال: ولم نقف علی ذلک فی شی من الطرق، فتح الباری (ج ۲ ص ۲۵۹) الباب صلوۃ الخوف ۱۲ مرتب

میں ذکر کی ہے اس میں دوسرے اور تیسرے دونوں طریقوں کا احتمال ہے کیونکہ پہلے طائفہ کے چلے جانے کے بعد اور دوسرے طائفہ کے ایک رکعت ادا کرنے کے بعد حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ”فَقَامَ هُوَ لَا هُوَ فَقَضَا رَكَعَتَهُمْ دَقَامَ هُوَ لَا هُوَ فَقَضَا رَكَعَتَهُمْ“ اس میں پہلے ”هُوَ لَا هُوَ“ کا اشارہ اگر طائفہ ثانیہ کی طرف قرار دیا جائے تو یہ دوسرا طریقہ ہوگا اور اگر اس کا اشارہ طائفہ اولیٰ کی طرف قرار دیا جائے تو یہ تیسرا طریقہ ہوگا۔

بہر حال تیسرے طریقے کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ اوفق بالقرآن بھی ہے اور اوفق بالتبیین بھی، اوفق بالقرآن کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں طائفہ اولیٰ کے بارے میں فرمایا گیا ”فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ دَرَأَيْكُمْ“ اس میں پہلے طائفہ کو سجدہ کے بعد پیچھے جانے کا حکم دیا جا رہا ہے، لہذا اس میں پہلے طریقہ کا احتمال نہیں ہے، اور اوفق بالتبیین ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے طریقہ میں پہلا طائفہ امام سے پہلے ہی نماز سے فارغ ہو جاتا ہے جو موضوع امامت کے خلاف ہے، اور دوسرے طریقہ میں طائفہ ثانیہ طائفہ اولیٰ سے پہلے فارغ ہو جاتا ہے جو ترتیب طبعی کے خلاف ہے۔ اور تیسرے طریقہ میں اگرچہ ”ذہاب دایامب“ زیادہ ہے لیکن نہ اس میں کوئی بات

۱۔ پوری روایت اس طرح ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ الخوف باحد الطائفتین رکعة والطائفة الاخری مواجہۃ العدو ثم انصرفوا فقاموا فی مقام اولئک وجاء اولئک فسلم علیہم رکعة اخری ثم سلم علیہم فقام ہولاء فقصوا رکعتہم وقام ہولاء فقصوا رکعتہم“ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۰) ۱۲ مرتب

۲۔ اور یہ دوسری صورت یعنی طائفہ اولیٰ کو پہلے ہولاء کا اشارہ قرار دینا زیادہ راجح ہے اس لئے کہ حضرت ابن مسعود وغیرہ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ۱۲ مرتب

۳۔ ”وَإِذْ أَكُنْتَ فِيهِمْ فَأَمَرْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَمْ تُصَلِّ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا بَأْسَاحَتِهِمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ دَرَأَيْكُمْ وَلَسَّاتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِجْرَهُمْ وَاسْلُجْهُمْ“ سورۃ نسا آیت ۱۰۲

علامہ بنوری معارف السنن (ج ۵ ص ۴۶) میں لکھتے ہیں ”ثم ان كل فريق من الحنفية والشافعية يدعون ان القرآن يوافقنا، والمفسرون من الفريقين يؤولون الآية على ما يوافق مذاهبهم“ انظر احكام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۳۱۳ تا ۳۱۵) من تأويل الحنفية والتفسير الكبير للرازي من تأويل الشافعية.

تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی جزء خامس آیت ۱۲ ص ۱۳۲ تا ۱۳۷ ۱۲ مرتب

موضوع امامت کے خلاف ہے نہ ترتیب طبعی کے اور نہ قرآن کریم کے ظاہری الفاظ کے۔ واللہ اعلم
 پھر یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک صلوٰۃ الخوف کیلئے قصرِ کمیت ضروری
 نہیں لہذا اگر صلوٰۃ الخوف حالتِ حضر میں ہو رہی ہو تو چار رکعتیں پڑھی جائیگی اور ہر طائفہ ایک کے بجا
 دو دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي سُجُودِ الْقُرْآنِ

اس باب میں دو مسئلے مختلف فیہ ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسنون ہے جبکہ امام ابو حنیفہ
 کے نزدیک واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ترمذی میں حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث سے ہے فرماتے ہیں ”قرأت
 علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم النجم“ فلم یسجد فیہا“

۱۔ وحاصل الکلام ان ما ذهب الیہ ابو حنیفہ واصحابہ مؤید بالدلائل القویۃ کما بین وہو مذہب الثوری فی
 قول وحامد بن ابی سلیمان و ابراہیم النخعی (انظر لاثره المصنف لعبد الرزاق ج ۲ ص ۵۰۸ رقم ۲۲۳۶)
 باب صلوٰۃ الخوف - مرتب (وابن عمر وابن مسعود (و ذکر ت روايتهما) وعمر بن الخطاب (انظر لاثره تفسیر
 ابن جریر - ج ۵ ص ۱۶۳، طبع المیری) وعبد الرحمن بن سمرہ (انظر لاثره سنن ابی داؤد - ج ۱ ص ۱۷۷ - باب من
 قال یسئ بکل طائفة رکعة ثم یسلم الخ - م) وابن عباس (وقد ذکر اثره - انظر کتاب الآثار - ص ۵۰۶ رقم ۱۹۵ - باب
 صلوٰۃ الخوف - م) کذا فی معارف السنوری (ج ۵ ص ۴۵ و ۴۶) بتغیر و زیادة من المرتب

۲۔ دیکھئے فتح القدر (ج ۱ ص ۴۴۴) باب صلوٰۃ الخوف، صلوٰۃ الخوف میں اور بھی مباحث ہیں جو کتب
 فقہ میں دیکھی جاسکتی ہیں ۱۲ مرتب

۳۔ فی الباب عدة خلافیات - فی سبب السجدة وحکمها وعددها وصفاتها ووقتها ومحالها من الآیات وغیر
 ذلك، والشیخ (الانور) تعرض فی املاہ علی جامع الترمذی الی اشہرہا وذلك اختلا فہم فی حکمها و فی عددها
 فتقتصر علیہا (ونحن ایضاً) ولیراجع للبقیة عمدة القاری و کتب الفروع و بداية المجتہد کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۵۵)

۴۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء من لم یسجد فیہ - و رواہ الشیخان، انظر العمیم للبخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب من قرأ
 السجدة ولم یسجد، والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۵) باب سجود التلاوة ۱۲ مرتب

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سجود علی الفور کی نفی ہے اور فی الفور سجدہ ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کا دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے واقعہ سے ہے ”انہ قرأ سجدة علی المنبر فنزل فسجد ثم قرأها فی الجمعة الثانية فتصيا الناس للسجود فقال: انهم لم تكتب علينا الا ان نشاء فلم يسجد ولم يسجدوا“

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا مطلب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ فوراً سجدہ کرنا ضروری نہیں اور یا اس کا مطلب یہ ہے کہ ”لم تكتب علينا بهيئة الجماعة“

حنفیہ کا استدلال ان تمام آیات سجدہ سے ہے جن میں صیغہ امر وارد ہوا ہے۔ شیخ ابن ہمام

۱۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب جار من لم يسجد فيه ورواه البخاري (ج ۱ ص ۱۴۶ و ۱۴۷) باب من رأى ان الله عز وجل لم يوجب السجود انتبه ۲۔ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ پہلے جمعہ میں حضرت عمرؓ نے آیت سجدہ پڑھنے کے بعد فوراً اتر کر سجدہ کیا چنانچہ روایت کے الفاظ یہ ہیں ”انہ قرأ سجدة علی المنبر فنزل فسجد“ جبکہ دوسرے جمعہ میں فوراً سجدہ کرنے کے بجائے فرمایا ”انہ لم تكتب علينا الا ان نشاء“ گویا انہوں نے نفس وجوب کا نہیں بلکہ وجوب علی الفور کا انکار کیا ہے۔

لیکن علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۷۵) میں حضرت کشمیریؒ کا قول نقل کرتے ہیں ”ولم أرجو أباً شافياً لعلمائنا الحنفية عن أثر عمرؓ ولا يفي قولهم ان الوجوب ليس على الفور لانه لم يكن عذراً ولا يوجد نكته التأخير كما كانت في قصة النبي صلى الله عليه وسلم في حديث زيد بن ثابت (كما في المعارف - ج ۵ ص ۷۳)۔ علامہ بنوریؒ نے آگے حضرت عمرؓ کے اثر کا ایک اور جواب حضرت کشمیریؒ سے نقل کیا ہے ”ان مراد عمر رضی اللہ عنہ ان السجدة تخصوها لم تكتب علينا وانما يفي الركوع والإيماء والانحناء أيضاً، ويجوز عندنا أيضاً الاكتفاء بالركوع وان كان خارج الصلوة في رواية ذكرها صاحب الفتاوى الظهيرية ونقلها صاحب الدر المختار“ وكذلك ذكر الامام الرازي في تفسيره الكبير الاكتفاء عند أبي حنيفة بالركوع بدل السجود استدلالاً بقوله تعالى ”وخرّوا لعلاً واناب“ وتخصيصه بدخول الصلوة غير لازم۔

جہاں تک ایماء سجدہ کی ادائیگی کا تعلق ہے اس سے متعلق آثار مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۲) باب اذا قرأ الرجل السجدة وهو يمشي ما يفتح، میں دیکھے جاسکتے ہیں، مثلاً ”عن ابراهيم ان اصحاب عبد الله كانوا يقرءون السجدة وهم يمشون فيؤمنون ايماءً“۔

حضرت کشمیریؒ نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں ”ولم أر اثرًا من احد من السلف انه قرأ آية السجدة فلم يسجد او لم يركع او لم يؤم برأسه“۔ فالجمل : ان مراد عمر رضی اللہ عنہ ان السجدة بخصوصها لم تكتب علينا۔

بذا ملخص ما في معارف السنن (ج ۵ ص ۷۳ تا ۷۷) بتغير وزيادة من المرتب۔

فرماتے ہیں کہ آیاتِ سجدہ تین حالتوں سے خالی نہیں، یا ان میں سجدہ کا امر ہے یا کفار کے سجدہ سے انکار کرنے کا ذکر ہے یا انبیاء کے سجدہ کی حکایت ہے اور امر کی تکمیل بھی واجب ہے (کما هو ظاہر)، کفار کی مخالفت بھی اور انبیاء کی اقتدار بھی ہے۔

پھر حنفیہ اور شافعیہ اس پر متفق ہیں کہ پورے قرآن کریم میں کل سجدہ ۱۷ تلاوت چودہ ہیں، البتہ ان کی تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہے، شافعیہ کے نزدیک سورہ "ص" میں سجدہ نہیں ہے اس کے بجائے سورہ حج میں دو سجدے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک سورہ "ص" میں سجدہ ہے اور سورہ

۱۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۸۲، باب سجود التلاوة) فقال: لانها (ای آیات السجدة) ثلاثة اقسام، قسم فيه الامر الصريح به، وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث امروا به، وقسم فيه حكاية فعل الانبياء السجود، وكل من الاشتغال والاقتدار ومخالفة الكفرة واجب الا ان يدل دليل في معنيين على عدم لزومه ۱۲ مرتب غنی عنه

۲۔ کما فی سورۃ العلق "كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ" ۱۲ مرتب

۳۔ کما فی سورۃ الانشقاق "وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ" ۱۲ مرتب

۴۔ کما فی سورۃ ص "وَقُلْ دَاوُدُ إِنَّمَا فَتَتْنَاهُ فَأَسْتَغْفِرُ رَبِّي وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ه فَنَغْفِرْ نَالَ ذَٰلِكَ وَإِن لَّعِندَنَا لَكَزُنُفًى وَحُسْنٌ مَّآبٍ" (آیت ۲۴ و ۲۵ و ۲۶) ۱۲ مرتب

۵۔ اس لئے کہ قرآن کریم میں کفار اور ان کے اعمال کی مشابہت اختیار کرنے سے نہیں وارد ہوئی ہے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَكَبَّرُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا" (آیت ۱۵۶ سورہ آل عمران) ۱۲ مرتب

۶۔ چنانچہ انبیاء کرام کی اقتدار کا حکم بھی قرآن کریم میں وارد ہوا ہے "أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهِمُ اقْتَرِبُوا" (آیت ۹ سورہ النعام) ۱۲ مرتب

۷۔ جس کی تفصیل یہ ہے :-

(۱) سورہ اعراف آیت ۲۰۶ پ (۲) سورہ رعد آیت ۱۵ پ (۳) سورہ نحل آیت ۵۰ پ (۴) سورہ بنی اسرائیل آیت ۱۰۹ پ

(۵) سورہ مریم آیت ۵۸ پ (۶) سورہ حج آیت ۱۵ پ (۷) سورہ فرقان آیت ۶۰ پ (۸) سورہ نمل آیت ۲۵ پ

(۹) سورہ الم سجدہ آیت ۱۵ پ (۱۰) سورہ ص آیت ۲۵ پ (۱۱) سورہ الم سجدہ آیت ۲۵ پ (۱۲) سورہ نجم آیت ۶۰ پ

(۱۳) سورہ انشقاق آیت ۲ پ (۱۴) سورہ علق آیت ۱۰ پ تفصیل حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، شافعیہ کے

مسلک کی وضاحت خود متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب ۱۵ ایک تو وہی جو حنفیہ کے نزدیک ہے دوسرے "يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (آیت ۷، ۸) ۱۲ مرتب

ج میں بھی صرف ایک سجدہ ہے۔

امام شافعیؒ سورۃ ص کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں،

”قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد في ”ص“ قال ابن عباس: وليست من عزائم السجود“

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا تو اس روایت میں بھی ثابت ہے۔ البتہ حضرت ابن عباسؓ نے اس کے عزائم السجود میں سے ہونے کی جو نفی فرمائی ہے اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ سجدہ بطور شکر واجب ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”سجد داؤد توبۃً ونسجد هاشمًا“ اور اگر بالفرض اس کا مطلب وہی ہو جو شافعیہ نے لیا ہے تب بھی یہ حضرت ابن عباسؓ کا اپنا قول ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل احق بالاتباع ہے بالخصوص جبکہ بخاری میں حضرت مجاہدؒ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا ”أفنى ص سجدة فقال: نعم، ثم تلا ”وَهَبْنَا“ اذی قوله ”فِيهِدَاهُمْ اقْتَدِهْ“ ثم قال: هو منهم (أى داؤد من الانبياء المذكورين في هذه الآية)

۱۔ جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک آیات سجدہ پندرہ ہیں، سورۃ حج میں دو سجدے ہیں کما عند الشافعیہ اور سورۃ ص میں بھی سجدہ ہے کما عند الحنفیہ، لیکن امام احمدؒ کا قول مشہور امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک کل گیارہ سجدے ہیں ان کے نزدیک آخری تین سجدے نہیں ہیں۔ دیکھئے معارف السنن (صفحہ ۱۲۵) ۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ماجاء فی السجدة فی ”ص“ ۱۲ مرتب

۳۔ نیز مسروقؒ سے مروی ہے ”قال قال عبد الله الألهی توبۃ نبی ذکر ت، فكان لا يسجد فيها یعنی ”ص“ (د قال البیہقی، رواه الطبرانی فی الكبير ورجالہ ثقات رجال الصیح، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۵) باب ثالث منه (ای من باب سجود التلاوة) اس میں عبد اللہ سے مراد غالباً حضرت ابن مسعودؓ ہیں اس لئے کہ جب عبد اللہؓ مطلق بولا جاتا ہے تو وہی مراد ہوتے ہیں، اس طرح حضرت ابن مسعودؓ کے اثر سے بھی شافعیہ کے مسلک کی تائید ہوگی۔ ۴۔ کما فی سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۵۲) کتاب الافتتاح باب سجود القرآن، اسجد فی ص۔ عن ابن عباسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجدة فی ص وقال: سجدة داؤد الخ ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۶۶۶) کتاب التفسیر سورۃ الانعام باب قوله اولک الذین ہدی اللہ فبہدایم اقتدہ ۱۲ مرتب

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: ”قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر“ ص ” فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه الخ“ بہر حال سورہ ”ص“ کا سجدہ قویٰ دلائل سے ثابت ہے۔

۲ سورہ حج کا دوسرا سجدہ سو اس کے بارے میں امام شافعیؒ ترمذیؒ میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں: ”قلت يا رسول الله! فضلت سورة الحج بان فيها سجدتين، قال: نعم، فمن لم يسجد هما فلا يقرأ هما“، لیکن اس حدیث کا تمام تر مدار ابن ہبیسہ پر ہے جن کا ضعف معروف ہے۔

۳ ہمارا استدلال طحاویؒ میں حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے ہے ”قال: في سجود الحج الاول عن يمينه والاخر تعلیم“ نیز امام محمدؒ اپنے مؤطا میں لکھتے ہیں ”کان ابن عباس لا یسجد فی سورۃ الحج الا سجدة واحدة الاولى“۔ سورہ حج کا دوسرا سجدہ ایسا ہے کہ اس میں

۱ (ج ۱ ص ۲۰۰) باب السجود فی ص ۱۳

۲ نیز مسند احمدؒ میں حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے مروی ہے ”انہ رأی رؤیا انہ یکتب“ ص ” فلما بلغ السجدة قال رأی الدواة والتلم وكل شئ بحضرة القلب ساجداً قال فصتبت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یسجد بہا (قال البیہقی) رواہ احمد و رجالہ رجال الصحیح۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۴) باب ثالث منہ (امی من باب سجود التلاوة) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی مسلک حنفیہ کی تائید ہوتی ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد فی ص“ وعن عثمان بن عفان انہ سجد فی ص“ رواہ عبد اللہ بن احمد و رجالہ رجال الصحیح۔ کذا فی زوائد البیہقی، (ج ۲ ص ۲۸۵)۔

ان کے علاوہ حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابن عمرؓ بھی سورہ ص کے سجدہ کے قائل ہیں دیکھئے مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۳۳۶ و ۳۳۸ رقم ۵۸۶۲ و ۵۸۶۳) باب کم فی القرآن من سجدة ۱۲ مرتب عنی عنہ ۴ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب فی اسجدة فی الحج ۱۲

۵ والحدیث رواہ احمد و ابو داؤد و الدارقطنی و الحاکم و البیہقی ایضاً، کلہم من طریق ابن ہبیسہ، کذا فی المعارج (ج ۵ ص ۸۱) ۶ ابن ہبیسہ کے بارے میں تفصیلی کلام دریں ترمذی جلد اول میں گذر چکا ہے ۷ (ج ۱ ص ۱۷۷) باب سجود التلاوة فی المفصل وغیرہ ۱۲ مرتب ۸ (ص ۱۳۸) باب سجود القرآن ۱۲ مرتب

رکوع اور سجود دونوں کا ایک ساتھ حکم دیا گیا ہے اور قرآن کریم کا اسلوب یہ ہے کہ جہاں سجدہ تلاوت ہوتا ہے وہاں صرف سجدہ یا صرف رکوع کا ذکر ہوتا ہے۔ اور دونوں کو جہاں جہاں جمع کیا گیا وہاں سجدہ تلاوت نہیں ہے مثلاً ”يَسْمَعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَيْسَ بِذِكْرِ الْوَيْدِ وَالْكَعْبِ مَعَ السَّائِكِينَ“ البتہ امام شافعیؒ اپنی تائید میں متعدد صحابہ کرامؓ کے آثار پیش کرتے ہیں جن میں دوسرے سجدہ کا ثبوت ہے اس لئے محققین حنفیہ نے اس دوسرے مقام پر بھی احتیاطاً سجدہ کرنے کو بہتر قرار دیا ہے۔ صاحب فتح الملہم کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے فرمایا کہ اگر آدمی نماز

لے چنانچہ ارشاد ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“ (آیت ۷، پ ۱۲ مرتب ۷) چنانچہ تمام آیات سجدہ میں صرف سجدہ کا ذکر ہے البتہ سورہ ”ص“ میں صرف رکوع کا ذکر ہے ”وَلَقَدْ دَاوُدُ إِتْمَأَنَّنَا فَتَنَّاوُا فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۚ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِندَنَا لَزُلْفًا وَمُعْشَرًا مَّآبٍ“ رکوع اور سجود دونوں کا ذکر کسی ایک آیت سجدہ میں بھی نہیں ہے سوائے سورہ حج کے دوسرے مشکلم فیہ سجدہ کے کہ اس سے متعلقہ آیت میں دونوں کا ذکر ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا الْحَاقَّةِ (رقم ۷، پ ۱۲) مرتب

۷ دیکھئے معارف القرآن (ج ۶ ص ۲۸۸) سورۃ الحج آیت ۷ - ۱۲ مرتب

۸ آیت ۲۲ سورۃ آل عمران پ ۱۳

۹ قال الشيخ البنوري في المعارف (ج ۵ ص ۸۲ و ۸۳) : ليس لهم (أي للشواقع) في الباب حديث يخلو عن ضعف فالمدار على الآثار وليس عند الفريقين حديث صريح مرفوع فلهذا أثر عمر (وسنذكره) ولنا أثر ابن عباس (كما ذكر) ومن أصول الإمام أبي حنيفة في التفقه والاجتهاد أن آثار الصحابة إذا تعارضت رجع منها ما يوافق القياس إذا لم يمكن التوفيق بينهما ۱۲ مرتب

۱۰ مثلاً (۱) عن نافع مولى ابن عمر أن رجلاً من أهل مصر أخبره أن عمر بن الخطاب قرأ سورة الحج فسجد فيها سجدتين ثم قال : ان هذه السورة فضلت بسجدتين - (۲) عن عبد الله بن دينار أنه قال : رأيت عبد الله بن عمر سجد في سورة الحج سجدتين. ان دونوں آثار کیلئے دیکھئے مؤطا امام مالکؒ (ص ۱۹۱) باب ما جاء في سجود القرآن .

علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۸۳) میں فرماتے ہیں ”والحاکم اخرج عن ابن عمر بن مسعود وابن عباس وعمر بن یاسر وابی موسیٰ وابی الدرداء انہم سجدوا فی الحج سجدتين اھ“ اس طرح کم از کم سات حضرات صحابہ کا عمل شائع کے مسلک کے مطابق ثابت ہوتا ہے ۱۲ مرتب ۷ (ج ۲ ص ۱۶۷) باب سجود التلاوة ، اقوال العلماء فی عدد سجدة التلاوة ۱۲ م

سے باہر ہو تو اسے دوسرے مقام پر سجدہ کر لینا چاہئے اور اگر نماز میں ہو تو اس آیت پر رکوع کر دینا چاہئے اور رکوع میں سجدہ کی نیت کر لینی چاہئے تاکہ اس کا عمل تمام ائمہ کے مطابق ہو کر بافتا سجدہ ادا ہو جائے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مفصل کی سورتوں میں سجدہ نہیں ہے وہ حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "قال قرأت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم النجم فلم یسجد فیہا" ہم اس روایت کو سجود علی الفور کی نفی پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد بالنجم وسجد معہ المسلمون والمشرکون والجن والانس" نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے "العنائم أربع، الم تنزل وحم السجدة والنجم وقرأ باسم ربك الاعلی الذی خلق" ان میں سے آخری دو سجدے مفصل کے ہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۸۳) وقال شیخ البیہقی: والمحدث (ای حدیث عقبہ بن عامرؓ) "باب فی السجدة فی الحج" من جہۃ اخری یؤكد القول بوجوب السجدة حیث قال: فمن لم یسجد بها فلا یقرأ بها " فلیتنبہ اھ مرتب عنہ لہ سورۃ حجرات سے لیکر آخر تک کی تمام سورتیں مفصل میں شمار ہوتی ہیں پھر سورۃ حجرات تا بروج طوال مفصل کہلاتی ہیں اور سورۃ بروج تا بقیۃ اواسط مفصل اور سورۃ بقیۃ تا سورۃ ناس قصار مفصل ۱۲ مرتب

۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاز من لم یسجد فیہ (ای فی النجم) ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۱۴۶) باب سجود المسلمین مع المشرکین و (ج ۲ ص ۷۲) کتاب التفسیر سورۃ النجم باب قوله "فاسجدوا للرب واعبدوا"

۴۔ نیز صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۵) باب سجود التلاوة میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قرأ والنجم فسجد فیہا وسجد من کان معہ النجم ۱۲ مرتب

۵۔ اختلاف فی وجہ سجدة المشرکین - انظر للتفصیل معارف السنن (ج ۵ ص ۶۸، ۶۹، ۷۰) باب ما جاز فی السجدة فی النجم ۱۲ مرتب ۶۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۲۶ رقم ۵۸۶۳) باب کم فی القرآن من سجدة - ومجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۵،

باب ثالث منه) قال البیہقی: رواه الطبرانی فی الاوسط وفيه الحارث وهو ضعیف ۱۲ مرتب

۷۔ نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: سجدنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی "اقرأ باسم ربك" و"اذا السماء

انشقت" ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب فی السجدة فی "اذا السماء انشقت" اس طرح مفصل کے تینوں سجدوں کا ثبوت ہو جاتا ہے ۱۲

۸۔ سجود تلاوت سے متعلقہ مباحث اور بھی ہیں جن کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتب

بَابُ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ إِلَى الْمَسَاجِدِ

”عن مجاهد قال: كنا عند ابن عمر فقال: قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم: ائذنوا للنساء بالليل الى المساجد“ مسئلة الباب تفصيل کے ساتھ پیچھے
”باب فی خروج النساء فی العیدین“ کے تحت گزر چکا ہے فلیراجم۔

پھر حدیث باب میں عورتوں کے خروج الی المساجد کی ترغیب نہیں اس لئے کہ دوسری احادیث میں عدم خروج کی فضیلت اور ترغیب آئی ہے چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”صلوة المرأة فی بیتها افضل من صلوتها فی حجرتها وصلوتها فی محلها افضل من صلوتها فی بیتها“ نیز انہی سے موقوفاً مروی ہے ”ما صلت امرأة من صلاة احب الی الله من اشد مكان فی بیتها ظلمة“ حضرت ابن مسعودؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے ”المرأة عورة وانها اذا خرجت استش بها الشيطان وانها اقرب ما تكون الی الله وهی فی قصر بیتها“ اور ابو عمرو شیبانی سے مروی ہے ”انه رأى عبد الله یرج النساء من المسجد یوم الجمعة ویقول: اخرجن الی بیوتكن خیر لکن“ ان کے علاوہ حضرت ام سلمہؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”خیر مساجد النساء قعر بیوتھن“ یہ تمام روایات عدم خروج پر دال ہیں۔

پھر حدیث باب میں لفظ ”ائذنوا“ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ عورتوں کیلئے بغیر اجازت کے گھروں سے نکلنا درست نہیں اگرچہ خروج عبادت و طاعت کیلئے ہو۔ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

۱ (ج ۱ ص ۸۲) باب التثدید فی ذلک (ای خروج النساء الی المسجد) ۱۲ م

۲ ہو البیت الصغیر الذی یكون داخل البیت ۱۲ م

۳ رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ موثقون، کذا فی مجمع الزوائد و منبع الفوائد (ج ۲ ص ۳۵) باب

خروج النساء الی المساجد و غیر ذلک الخ ۱۲ م

۴ رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ موثقون۔ حوالہ بالا۔ ۱۲ م

۵ رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ موثقون۔ کذا فی الزوائد للہیثمی (ج ۲ ص ۳۵) ۱۲ م

۶ کذا فی المجمع للہیثمی (ج ۲ ص ۳۳) باب خروج النساء الی المساجد الخ ۱۲ م عہ شرح باب الترتیب ۱۲

نے جو عورتوں کو اپنے اولیاء و ازواج کی اجازت کے ساتھ خروج الی المساجد کی اجازت دی تو جہاں ان کو عدم خروج کی ترغیب دی وہیں ان کے خروج کو زینت نہ کرنے کے ساتھ مشروط کر دیا چنانچہ ارشاد ہے ”ولکن لیخرجن وھن تغلات“۔۔۔۔۔ یہ امر قابل غور ہے کہ جب سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے دورِ خیر و برکت اور عہدِ تقویٰ و پرہیزگاری میں بھی عورتوں کا خروج مشروط تھا تو ہمارے پُرفتن دور کا کیا حکم ہوگا؟ فلیتدبّر۔

فقال ابنہ: واللہ لا نأذن لھن، یتخذنہ دغلاً، مطلب یہ کہ ہم ان کو گھروں سے نکلنے کی اجازت نہیں دیں گے اس لئے کہ وہ اس خروج کو فتنہ و فساد کا سبب بنالیں گی۔

”فقال: فعل اللہ بدک وفعل، اقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتقول لا نأذن“ حضرت ابن عمرؓ نے صاحبزادہ کے جواب پر غضبناک ہو کر ”فعل اللہ بدک وفعل“ کے الفاظ کے ساتھ انہیں بددعادی اور مشکم کی روایت میں مروی ہے ”فأقبل علیہ عبد اللہ فسبہ سباً سیئاً ما سمعته مثله قط وقال أخبرک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتقول: واللہ لئمنعھن“ اور محمد احمدؒ میں مجاہدؒ سے مروی ہے ”فما علمہ عبد اللہ حتی مات“

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کے صاحبزادہ کا مقصد حدیث رسولؐ کے مقابلہ میں اپنی رائے کو پیش کرنا اور ترجیح دینا نہیں تھا بلکہ انہوں نے جو کچھ کہا وہ

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۴) باب ما جاز فی خروج النساء الی المسجد ۱۲ م

۲۔ التغل: سور الراتحة یقال: امرأة تغلة اذا لم تطیب، ونساء تغلات۔ فمعنی الحدیث ولكن لیخرجن وھن غیر مستعملات للطیب ۱۲ مرتب

۳۔ ان کا نام ”بلال“ ہے۔ کم صرح بہ فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۱۸۳) ۱۲ م

۴۔ الدغل: فساد و تباہی، خوف و ہلاکت کی جگہ جمعہ ادغال و دغال ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب خروج النساء الی المساجد اذا لم یترب علیہ فتنۃ الی ۱۲ م

۶۔ وفسر عبد اللہ بن ہبیرۃ فی روایۃ الطبرانی السب المذكور باللحن ثلاث مرّات۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۹) ۱۲ مرتب

۷۔ کما نقل الحافظ فی ”الفتح“ (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النساء الی المساجد باللیل والغسل ۱۲ م

۸۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۶۲) ۱۲ م

ایک غرض صحیح کے تحت کہا لیکن ان کی تعبیر مناسب اور صحیح نہ تھی اور اس سے حدیث کے ساتھ معارضہ اور اس کی مخالفت کا شبہ ہوتا تھا اسی لئے حضرت ابن عمرؓ ان کے جواب پر براہِ فرختہ ہو گئے۔ حضرت کشمیریؒ نے ”تکملة البحر للطوری“ کے حوالہ سے اس کی ایک منطیسیر بھی بیان کی ہے :

”ان الامام ابایوسف کان یمدح الذُّبَاءَ وروی فیہ حدیث الذُّبَاءَ“ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یحب الذُّبَاءَ“
نقال رجل : لا أحبہ ، فأمر ابو یوسف بقتله ، فتأب الرجل من فور ، فغرض ذلك الرجل وان کان صحیحاً غیر ان التعبير کان سیئاً وھما المعارضةؑ
(ان مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ جَاءِ فِي الَّذِي يُصَلِّي الْفَرِضَةَ ثُمَّ يَوْمُ النَّاسِ بَعْدَ ذَلِكَ

ان معاذ بن جبلؓ کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب ثم یرجع الی قومہ فیومہم۔ اس روایت میں ”مغرب“ کا ذکر ہو لیکن اکثر روایات میں عشر اور دواہر

لہ حافظ فرماتے ہیں ”وكانہ قال (ای بلال بن عبد اللہ) ذلك لما رأى من فساد بعض الناس في ذلك الوقت و حملة على ذلك الغيرة وانما انكر عليه ابن عمر تصريحه بمخالفة الحديث والافلو قال مثلاً ان الزمان قد تغير وان بعضهن ربما ظهر منه قصد المسجد واضمار غيره لكان لينظر ان لا ينكر عليه والى ذلك اشارت عائشة بسا ذكر في الحديث الاخير (وادرك رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ما احدث النصارى من المسجد كما منعت نسا بنی اسرائیل فتح البار (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النصارى الى المساجد الم ۱۳ مرتب

تہ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۶۲)۔ علامہ بخاریؒ حضرت شاہ صاحبؒ کے حوالہ سے اس واقعہ کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں : اقول لم اقف عليه في تكملة الطوری“ و ذکر طرف فی ”البحر“ نفسه من کتاب المرتدين والقصة بتمامہا فی ”المرقاۃ“ و تقدمت فی اوائل الطہارة ۱۳ م

تہ چنانچہ عمرو بن دینار اور ابوالزبیر اور عبید اللہ بن مقسم حضرت جابرؓ سے ”عشر“ ہی کا لفظ نقل کرتے ہیں۔ ان حضرات کی روایات سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۱۱۶) باب ما علی الامام من التخیف میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام بیہقیؒ نے ”مغرب بن دینار“ کی ”مغرب“ والی روایت کو معلول قرار دیا ہے۔ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بعض حضرات نے مغرب والی روایت کو ”محارب بن دثار“ کا تفرد قرار دیا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ واقعہ کو مغرب سے متعلق قرار دینے میں محارب بن دثار متفرد نہیں بلکہ ”مغرب“ کا لفظ نقل کرنے میں بعض دوسرے رواۃ نے محارب بن دثار کی متابعت کی ہے اس لئے ان روایتوں کو تعدد واقعہ پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔

متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتدار | حدیث باب سے امام شافعیؒ نے اقتدار المفترض بالمستنفل کے جواز پر استدلال کیا ہے، وجہ استدلال

یہ ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء (کما فی اکثر الروایات) کی نماز پڑھ لیتے تھے اور پھر اپنی قوم کو جا کر وہی نماز پڑھاتے تھے لہذا دوسری بار وہ متنفل ہوتے تھے جبکہ ان کے مقتدی مفترض۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ اور جمہور فقہار کے نزدیک مفترض کا متنفل کے پیچھے اقتدار کرنا درست نہیں۔ امام احمدؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے لئے۔

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا امام ضامن والمؤذن مؤتمن۔

② نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”انما جعل الامام لیؤتم بہ الخ“ وهو

لیکن علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۶) میں فرماتے ہیں : ومحارب بن دثار لیس بمتفرد بل تابع فیہ ابو الزبیر عند عبد الرزاق (کما فی فتح الباری (ج ۲ ص ۱۶۲) باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة فخرج وصلى) وطالب بن حبيب عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۵ باب تخفيف العلوۃ) کلاہما عن جابرؓ اھ مرتب

علامہ بنوریؒ نے بھی معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۶) میں اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں ”فالقول بتعدد القضية هو الصواب“ ۱۲ مرتب

۲ نظر للتفصیل ”المعارف“ للبنوریؒ (ج ۵ ص ۹۱ و ۹۲) ۱۲ مرتب

۳ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۵۰) باب ما جاز ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن ۱۲ مرتب

فی الصحاح کلھا، اگر امام اور مقتدی کی نیت مختلف ہو تو اس کو اتمام (اقتدار کرنا) نہیں کہا جاسکتا۔
 (۳) عن سلیمان مولى میمونۃ قال: رأیت ابن عمر جالسا علی البلاط (موضع بالمدينة اتخذه عمر لمن يتحدث - لمعات) والناس یصلون، قلت یا أبا عبد الرحمن مالک لا تصلى؟ قال: انی قد صلیت، انی سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: لا تعاد الصلاة فی یوم مرتین“

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کی توجیہات | جہاں تک حضرت معاذؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں:-

ایک یہ کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نبیتِ نفل شریک ہوتے ہوں گے، اور اپنی قوم کو نبیتِ فرض نماز پڑھاتے ہوں گے۔ لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بقیہ اور دارقطنی وغیرہ میں یہ زیادتی بھی موجود ہے ”ھی له تطوع ولهم فريضة“

۱۔ کافی الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۵۰، باب صلوة القاعد ابواب تقصیر الصلوة) بروایۃ عائشہ مرفوعاً۔ والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷، باب اتمام الماموم بالامام) بروایۃ انس بن مالک۔ و سنن للنسائی (ج ۱ ص ۱۴۶، کتاب الاقتراح تاویل قوله عز وجل ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ“ بروایۃ ابی ہریرۃ۔ و سنن لابن داؤد (ج ۱ ص ۸۹، باب الامام یصلی من قعود) بروایۃ انس بن مالک۔ و سنن للترمذی (ج ۱ ص ۷۲، باب ماجاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً) بروایۃ انس بن مالک۔ و سنن لابن ماجہ (ص ۶۱، باب اذا قرأ الامام فانصتوا) بروایۃ ابی ہریرۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۳۸) کتاب الامامۃ والجماعۃ، باب سقوط الصلوة عن صلی مع الامام فی المسجد جماعۃ۔ و سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶، باب اذا صلی فی جماعۃ ثم ادرك جماعۃ أليعد، اور سنن دارقطنی میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لا تصلى صلاة مكتوبة في يوم مرتين“ (قال الدارقطني) تفسرہ حبیب المعلم عن عمرو بن شعيب (ج ۱ ص ۴۱۶ رقم ۳) باب لا یصلی مکتوبۃ فی یوم مرتین ۱۲

۳۔ (ج ۳ ص ۸۶) باب الفریضۃ خلف من یصلی النائلة ۱۲

۴۔ (ج ۱ ص ۲۷۴، رقم ۷) باب ذکر صلاۃ المفترض خلف المتنفل ۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جملہ تمام راویوں میں سے صرف ابن جریر روایت کرتے ہیں اور اس زیادتی کے بارے میں حضرت امام احمدؒ کا قول ہے ”أخشي أن لا تكون محفوظة“ اور اگر بالفرض اس کو صحیح مان لیا جائے تب بھی یہ راوی کا اپنا گمان ہے جو حجت نہیں۔

ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو کہ حضرت معاذ بنیت نفل امامت کرتے تھے تب بھی اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے چنانچہ مسند احمد میں روایت ہے کہ حضرت معاذؓ کی قوم کے ایک آدمی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ حضرت معاذؓ دیر سے آتے ہیں اور طویل امامت فرماتے ہیں، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے فرمایا ”یا معاذ بن جبل ! لا تكن فتانا، إماما أن تصلي معي وأما أن تخفف على قومك“

تیسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ اگر بالفرض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت بھی ہو تب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ حکم منسوخ ہوا اور اس زمانہ کا واقعہ ہو جب ایک فرض نماز کو دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ”لا تصلي صلاة مكتوبة في يوم مرتين“ نے اس کو منسوخ کر دیا۔ ان توجیہات کی تفصیل طحاویؒ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

یہ وہ توجیہات ہیں جو عام طور سے حنفیہ کی طرف سے کی جاتی ہیں، لیکن سب سے بہتر توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشا کی نماز پڑھ کر عشا ہی کی نماز اپنی قوم کو نہیں پڑھاتے تھے بلکہ واقعہ یہ تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مغرب کی نماز پڑھتے تھے اور اپنی قوم کو عشا کی نماز پڑھاتے تھے لہذا

۱۔ (قال النيموي) تفرد بها ابن جرير عن عمرو بن دينار - تفصيل كيلے دیکھئے ”التعليق الحسن على آثار السنن“ (ص ۱۳۳) باب صلاة المفترض خلف المتفضل ۱۲ مرتب

۲۔ عمدة القاري (ج ۵ ص ۲۳۷) باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة فخرج فصلى ۱۲ م

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۷۲) باب من أم الناس فليخفف ۱۲ مرتب

۴۔ سنن دارقطني (ج ۱ ص ۲۱۶) باب يصلي المكتوبة في يوم مرتين ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۱۹۹ و ۲۰۰) باب الرجل يصلي الفريضة خلف من يصلي تطوعاً ۱۲ م

۶۔ النظر معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۲) ۱۲ م

اقتدار المفترض بالمتنفل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جس کی دلیل یہ ہے کہ ترمذی کی حدیث باب میں صراحت ہے ”ان معاذ بن جبل کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب ثم یرجع الی قومہ فیؤمہم“ اس تحقیق پر بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔
البتہ اس پر دو اشکال باقی رہتے ہیں، ایک یہ کہ اگر یہ بات تھی تو حضرت معاذؓ کی قوم کو ان کے دیر سے آنے کی شکایت کیوں پیدا ہوئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذؓ مغرب کی نماز پڑھنے کے بعد فوراً وہاں سے روانہ نہیں ہوتے تھے بلکہ کچھ وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گزارنے کے بعد اپنی قوم میں جایا کرتے تھے لہذا اس بنا پر قوم کو نماز عشاء میں تاخیر ہو جاتی تھی۔
دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک روایت میں حضرت معاذؓ کے بارے میں مروی ہے ”ثم یرجع الی قومہ فیصلی بہم“ تلك الصلوة، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھتے تھے پھر وہی نماز اپنی قوم کو جا کر پڑھاتے تھے۔
اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ ان کا عام معمول تو مغرب کی نماز پڑھ کر جانے کا تھا لیکن کسی ایک دن وہ عشاء کی نماز پڑھ کر گئے، حدیث میں اسی ایک دن کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ پھر اس ایک دن کے بارے میں تین احتمالات ہیں ایک یہ کہ اس دن انہوں نے اپنی قوم کو نماز نہ پڑھائی ہو اور ”فیصلی بہم تلك الصلوة“ کا مطلب یہ ہو کہ اگلے دن اسی نماز کی انہوں نے امامت کی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اسی روز اپنی قوم کو نماز پڑھائی ہو لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بنیت نفل شرکت کی ہو اور قوم کے ساتھ بنیت فرض۔ اور تیسرا امکان یہ ہے کہ اس کے برعکس کیا ہو یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بنیت فرض شرکت کی ہو اور قوم کے ساتھ بنیت

۱۔ اس سے متعلقہ کچھ تفصیل ہم پیچھے حاشیہ میں اسی باب میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ علامہ علیؒ نے صحیح ابن خزمیہ کے حوالہ سے حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں مروی ہے ”فقال معاذ - یعنی الفقی - یتناولنی ولا ینبرن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فلما انبرہ قال الفقی: یا رسول اللہ! یطیل المکث عندک ثم یرجع فیطول علینا ہم“۔ عمدة القاری (ج ۵ ص ۲۳۶) باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة فخرج فغری فصلی ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۱۸۷) باب القرارة فی العشاء ۱۲ م

۴۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۱۰۲) ۱۲ م

نفل یا دونوں جگہ بنیت فرض شرکت کی ہو، ان دونوں صورتوں میں یہ ان کا اپنا اجتہاد ہوگا جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں۔

احقر عرض گزار ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ کا جواب اپنی دقت کے باوجود محل نظر ہے، اس لئے کہ مسلم شریف کی مذکورہ بالا روایت کے ابتدائی الفاظ یہ ہے ”عن جابر بن عبد اللہ أن معاذ بن جبل كان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عشاء الآخرة ثم يسجد الخ“ اس میں ”کان“ کا صیغہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ کسی ایک دن کا واقعہ نہیں بلکہ حضرت معاذؓ کا عام معمول ہی عشاء کی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھ کر اپنی قوم کی طرف لوٹنے کا تھا۔

اگرچہ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ لفظ ”کان“ ہر جگہ استمرار کے معنی کا فائدہ نہیں دیتا، خاص طور سے احادیث میں، کما حقہ النووی فی غیر موضع من شرحہ لمسلم۔ حضرت شیخ الہند قدس اللہ روحہ نے حضرت معاذؓ کے واقعہ کا ایک دوسرے طریقہ سے جواب دیا ہے جسے صاحب فتح الملہم نے موثر کر کے نقل کیا ہے :-

ان حدیث ”انما جعل الامام ليؤتم به“ يدل على أن الامام لا يعد اماماً الا اذا ربط المقتدى بصلوته بصلوته بحيث يمكنه الدخول في صلاته بنية صلاة الامام، فتكون صلاة الامام متفمنة لصلاة المقتدى ويكون المقتدى تابعاً له فعلاً ونيةً غير مختلف عليه كما قال صلى الله عليه وسلم

لہ (ج ۱ ص ۱۸۷) باب القراءة في العشاء ۱۲ مرتب

۲ لہ اس روایت میں ”عشاء الآخرة“ کے الفاظ سے ان حضرات کی توجیہ کی بھی تردید ہو رہی ہے جنہوں نے عشاء والی روایات میں لفظ ”عشاء“ کو عشاء اولیٰ کی تاویل میں کر کے حضرت معاذؓ کے واقعہ کو صلوٰۃ مغرب سے متعلق قرار دیا ہے واللہ اعلم ۳ لہ نیز امام ابو داؤدؒ نے بھی اپنی سنن (ج ۱ ص ۸۸) باب امامۃ من صلی بقوم وقد صلی تک الصلاة میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے ”کان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم العشاء ثم يأتي قومه فيصلي بهم تلك الصلاة ۱۲ مرتب

۴ لہ فتح الملہم (ج ۲ ص ۸۳) باب القراءة في العشاء، مسئلۃ المفترض خلف المتفعل ۱۲ م

۵ لہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۰) باب صلوٰۃ القاعد، ابواب تقصير الصلاة ۱۲ م

« وَلَا تَخْتَلَفُوا عَلَيْهِ » فإنه يشمل الاختلاف عليه في الأفعال الباطنة كما يشمل
الاختلاف عليه في الأفعال الظاهرة - قال الشعراني الشافعي : ولا شك أن من
يراعى الباطن والظاهر معاً أكمل ممن يراعى أحدهما - اه - وظاهر أن
المفترض لا يمكنه الدخول في صلوة أمامه المتنفل بنية صلاته ، فلا يتصور
ارتباط صلوته بصلاته من ابتداء الأمر وأيضاً هو أى المفترض مع كونه
قوياً لا يجعل تابعاً للضعيف ، فاقترأ المفترض بالمتنفل ينا في حقيقة الائتمام
ونهى المقتدين على الاختلاف على إمامهم - ولا يخفى على المنصف الملمع
أن مسألة الائتمام أى متابعة المأموم للإمام إنما اكملت على لسان الشارع شيئاً
فشيئاً ، وكان الإمامة والقُدوة في الأوائل أسماً للنحو من الاجتماع المكاني بين
الإمام والمؤمنين ، ثم نيطت أفعالهم بأفعاله ، ونهى عن اختلافهم عليه
وجعلت صلاتهم واحدة حتى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد وجد قراءة الإمام
والمأموم وهي من معظم أركان الصلاة وهذا التدرج في تكميل الائتمام قد
دل عليه حديث ابن أبي ليلى عند أبي داود . قال وحدثنا أصحابنا : وكانت
الرجل (أى السبوق) إذا جاء يسأل فيخبر بما سبق من صلوته وإنهم قاموا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين قائم ورأى قاعيد ومصلٍ مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فجاء معاذ فإشاروا إليه ، فقال معاذ :
لا أراه على حال الأكنت عليها ، قال : فقال (النبي صلى الله عليه وسلم) : أن
معاذ أقدر سن لكم سنة كذلك فافعلوا . وهذا صريح في أن متابعة
المأموم للإمام على أكمل هيأتها التي يقتضيها موضوع الائتمام لم تكن في

له كما في صحيح البخاري (ج ١ ص ١٠٠) كتاب الاذان ، باب إقامة الصف من تمام الصلوة . في حديث
أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه ثم وكذا في صحيح مسلم
(ج ١ ص ١٤٤) ، باب ائتمام المأموم بالإمام (١٢ مرتب

٢ (ج ١ ص ٤٣) باب كيف الاذان ، وجدت هذا الحديث في أسنن لابن داود بغير عناء شديد -
فلله الحمد ١٢ مرتب عفا الله عنه

مبدأ الهجرة ثم شرعت بعد زمان ، فينبغي ان يحمل كل ما جاء في الاحاديث مما ينافي مقتضى هذا الاثتمام ولم يعلم تاريخه كما زعموا من حديث (معاذ في) الباب على ما قبل او امر الاثتمام ونواهي الاختلاف على الامام حتى يسرد دليل صريح على انه كان بعد احكام امر الاثتمام وتبليغها .
صاحب فتح المليم فرماتے ہیں : ” ولم يوجد مثل هذا الدليل في حديث الباب . والله اعلم . هذا ما نبيه عليه شيخنا المحقق العلامة محمود قدس الله روحه .“

تد شرح الباب بن زيادة من المرتب

۱۔ (ج ۲ ص ۸۳) باب القراءة في العشاء ۱۲ مرتب
۲۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ”انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه“ (بخاری ج ۱ ص ۱۰۰) اس کا تقاضا کرتی ہے کہ مقتدی اور امام کے افعال ظاہرہ اور باطنہ میں اتنا ربط اور اتحاد ہونا چاہئے کہ مقتدی امام کی نیت کے ساتھ صلوٰۃ امام میں شریک ہو سکے جبھی امام کی نماز مقتدی کی نماز کو مستغن بھی ہوگی اور مقتدی امام کا فعلاً و نیۃً تابع بھی ہوگا اور ”لا تختلفوا عليه“ کے تقاضا پر بھی عمل ہو سکے گا ، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مقتدی مفترض امام منتقل کی نماز میں صلوٰۃ امام کی نیت کے ساتھ شریک نہیں ہو سکتا۔ ایسی صورت میں مقتدی کی نماز کا امام کی نماز کے ساتھ کہاں ربط رہ سکتا ہے ؟ اس کے علاوہ مفترض قوی ہونے کی حیثیت سے منتقل (جو کہ ضعیف ہے) کا تابع نہیں قرار دیا جاسکتا جس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مفترض کی اقتدار منتقل کے پیچھے اُستتمام کی حقیقت کے خلاف ہے۔

پھر یہ بات ظاہر ہے کہ مقتدی کو امام کی مکمل اقتدار کا جو حکم دیا گیا ہے بتدریج دیا گیا ہے اور اس میں آہستہ آہستہ ترقی ہوئی ہے ، ورنہ ابتداءً امامت و اقتدار کا مفہوم صرف اتنا تھا کہ امام اور مقتدی ایک جگہ جمع ہو جائیں ، اس کے بعد اگلے مرحلہ پر مقتدی کے افعال کو امام کے افعال کے ساتھ متعلق قرار دیکر مامومین اور امام کی نماز کو ایک کر دیا گیا اور مقتدیوں کو افعال صلوٰۃ میں امام کی مخالفت سے روک دیا گیا۔ یہاں تک کہ قرأت جیسے اہم رکن صلوٰۃ میں بھی دونوں کو شریک کر کے ان کے درمیان مکمل اتحاد پیدا کر دیا گیا۔ تکمیل اُستتمام (متابعت ماموم للامام) کے ان تدریجی مراحل پر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۷۴) میں ابن ابی لیلیٰ کی روایت دال ہے مکذکرت فی المتن ، حدیث کا حاصل یہ ہے کہ شروع میں مسبوق اگر (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بَابُ ذِكْرِ مَنْ الرَّخْصَةِ فِي السَّجْدِ وَعَلَى التَّوْبِ فِي الْحَرِّ وَالْبُرْدِ

کنا اذا صلينا خلف النبي صلى الله عليه وسلم بالظها^{له} سجدنا على ثيابنا

اتقاء الحر

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شدت گرمی یا شدت سردی کی وجہ سے مصلی کا ثوب متصل یعنی ایسے کپڑے پر جو کہ مصلی نے پہن یا اوڑھ رکھا ہو نماز پڑھنا یا سجدہ کرنا درست ہے جبکہ امام شافعیؒ ثوب متصل پر سجود کی اجازت نہیں دیتے۔ حدیث باب کا ظاہر امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید کر رہا ہے۔ امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے یعنی ثوب متصل پر بھی صلوٰۃ و سجود کی بلاکراہت اجازت ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ کے قول و عمل سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں مروی ہے ”عن ابراہیم قال: صلی عمر ذات یوم الناس انجمۃ فی یوم شدید الحر فطرح طرف ثوبه بالارض فجعل یسجد علیہ ثم قال:

جماعت میں شریک رفتار سے فوت شدہ رکعتوں کے بارے میں پوچھتا اور معلوم ہونے کے بعد پہلے اپنی رکعتوں کو پوری کرتا اس کے بعد امام کے ساتھ شریک تا لکن ایک مرتبہ حضرت معاذ مسبوق ہوئے تو فوراً اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز میں شریک ہو گئے اور انہوں نے اپنی بقیہ رکعتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد پوری کیں اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ان معاذ اقدسکم سنۃ کذلک“ اسلوا

یہ حدیث اس پر دال ہے کہ ابتداء اسلام میں مقتدی کیلئے امام کی اقتداء تمام ہیئات یا لازم نہ تھی، پھر یہ بتدریج لازم ہوتی گئی، یہاں تک کہ امام اور مقتدی کی نماز میں مکمل اتحاد ہو گیا، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ جن احادیث میں اتمام کامل کے مقتضی کے خلاف امور مروی ہوں اور ان کی تاریخ بھی معلوم نہ ہو ایسی احادیث کو اوامر اتمام اور نواہی اختلاف علی الامام سے پہلے پر محمول کیا جائے، البتہ اگر کوئی دلیل صریح اس پر دلالت کرے کہ حدیث کا تعلق امر اتمام کے بعد ہے ہے اس صورت میں اس حدیث کے مطابق عمل کیا جائے،

حضرت معاذؓ کی حدیث باب میں بھی اس کی کوئی تصریح نہیں کہ یہ کس زمانہ کا واقعہ ہے، لہذا اسے بھی احکام اتمام سے پہلے پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲۔ الظہار جمع ظہیر وہی وقت شدۃ الحر فی الہاجرۃ (نصف النہار) ۱۲ م

۱۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) فی الرجل یسجد علی ثوبین الحر والبرد ۱۲ مرتب

شرح باب التوب

یا ایہا الناس ! اذا وجد احدکم الحرّ فلیسجد علی طرف ثوبہ " نیز زید بن وہب
حضرت عمرؓ سے نقل کرتے ہیں " اذا لم یستطع احدکم من الحرّ والبرد فلیسجد علی
ثوبہ " نیز حضرت انسؓ سے مروی ہے " قال : کنا نصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم
فی شدّة الحرّ فاذا لم یستطع أحدنا ان یمکن وجهه من الارض بسط ثوبه فسجد
علیه "۔ اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی
فی ثوب واحد یتقی بفضوله حر الارض وبردها "۔

امام شافعیؒ نے اس قسم کی روایات کو تاویل کر کے ثوب منفصل پر محمول کیا ہے لیکن یہ تاویل تکلف
سے خالی نہیں، تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاریؒ

پھر حدیث باب اس بات پر بھی دال ہے کہ عمل سیر مفسد صلوٰۃ نہیں۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا ذَكَرَ فِي الرَّجُلِ يُدْرِكُ الْإِمَامَ سَاجِدًا كَيْفَ يَصْنَعُ؟

اذا أتى أحدكم الصلاة والامام على حال فليصنع كما يصنع الامام :
امت کا اس پر اتفاق ہے کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے، البتہ امام بخاریؒ نے جزأ القراءة میں لکھا
ہے کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے یہ مسلک صرف ان حضرات کا ہے جو قرأت خلف الامام کے
قائل نہیں اور جو لوگ قرأت خلف الامام کے قائل ہیں مثلاً حضرت ابوہریرہؓ سوان کے نزدیک مدرک
رکوع مع الامام مدرک رکعت نہیں ہے الا ان یدرک الامام قائماً، لیکن بخاری کی بات
اجماع کے خلاف ہے اور خود حافظ ابن حجرؒ بھی اس بارے میں متردد ہیں۔ اور جہاں تک حضرت ابوہریرہؓ
کا تعلق ہے ان سے کئی روایات جمہور کے مسلک کے مطابق بھی مروی ہیں چنانچہ مؤیداً امام مالکؒ میں ان کے

۱۔ دیکھو دیکھو مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۶۸ و ۳۶۹) فی الرجل یسجد علی ثوب من الحر والبرد ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۴ ص ۱۱۷ و ۱۱۸) کتاب الصلاة، باب السجود علی الثوب فی شدّة الحر ۱۲ مرتب

۳۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۹۹، باب لا یسعی الی الصلاة) ۱۲

۴۔ (قال الشيخ البیوری) وتردد فیہ الحافظ فی التلخیص وقال : انما فی صحیحہ مغائر لما نقلوه، کذا فی المعارف (ج ۳ ص ۳۸۰) ۱۲

۵۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۶۔ (ص ۷) باب من ادرك ركعة من الصلاة ۱۲

مروی ہے "من أدرك الركعة (ای الركوع) فقد أدرك السجدة (ای الركعة)" نیز انہی سے صحیح ابن خزيمة میں مروی ہے "من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها قبل أن يقيد الإمام صلبه" نیز انہی سے ابو داؤد میں مرفوعاً مروی ہے "إذا اجئتم إلى الصلاة ونحن ساجدون، فاسجدوا ولا تعدّوها (ای تلك السجدة) شيئاً ومن أدرك الركعة (ای الركوع) فقد أدرك الصلاة (ای تلك الركعة)۔"

پھر اگر کوئی شخص امام کو سجدہ میں پائے تو اسے سجدہ سے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرنا چاہئے اور سجدہ میں شریک ہو جانا چاہئے ایسی صورت میں اگرچہ وہ مدد رکعت نہ ہو گا تب بھی یہ شرکت اجر و ثواب سے خالی نہیں، چنانچہ امام ترمذی لکھتے ہیں: "وأختار عبد الله بن المبارك أن يسجد مع الإمام وذكر عن بعضهم فقال: لعله لا يرفع رأسه من تلك السجدة حتى يغض له" (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ كَرَاهِيَةِ أَنْ يَنْتَظِرَ النَّاسُ الْإِمَامَ وَهُمْ قِيَامٌ عِنْدَ قِتَاحِ الصَّلَاةِ

"إذا أقيمت الصلاة فلا تقوموا حتى تروني خرجت" یہ حدیث اس پر دل ہے کہ جماعت کے وقت اگر امام مسجد سے باہر ہو تو جب تک وہ مسجد میں داخل نہ ہو مقتدین کیلئے کھڑا ہونا مکروہ ہے، اور وجہ ظاہر ہے کہ قیام نماز ادا کرنے کیلئے ہے اور نماز ادا کرنا بدون امام کے ممکن نہیں لہذا بغیر امام کے قیام مفید نہ ہوگا۔

پھر جب امام مسجد میں داخل ہو تو مقتدیوں کے قیام کے بارے میں حنفیہ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر امام محراب کے کسی دروازہ سے یا اگلی صف کے سامنے سے آئے تو جس وقت مقتدی امام کو دیکھیں اسی وقت کھڑے ہو جائیں اور اگر امام پچھلی صفوں کی طرف سے آ رہا ہو تو جس صف سے گزرے وہ صف کھڑی ہوتی چلی جائے۔

اور اگر امام پہلے سے مسجد میں ہو ایسی صورت میں مقتدیوں کو کس وقت کھڑا ہونا چاہئے؟

۱۔ التلخیص الحییر (ج ۲ ص ۴۱ تحت رقم ۵۹۵) باب صلاة الجماعة ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۱۲۹) باب الرجل يدرك الإمام ساجداً كيف يصنع ؟ ۱۲ م

۳۔ حکما فی بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۰۰ و ۲۰۱) فصل فی سنن الصلاة ۱۲ مرتب عہ شرح باب از مرتب ۱۲

اس بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور ایک جماعت کے نزدیک اقامت ختم ہونے کے بعد کھڑا ہونا مستحب ہے، امام مالکؒ اور بہت سے علماء کا مسلک قاضی عیاضؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ شروع اقامت ہی سے لوگوں کا کھڑا ہونا مستحب ہے البتہ موطا کی تشریح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی خاص حد پر بھی قیام واجب نہیں بلکہ لوگوں کو ان کی سہولت پر چھوڑا جائے اس لئے کہ بھاری بدن اور کمزور آدمی دیر میں اٹھتا ہے جبکہ ہلکا آدمی جلد ہی اٹھ جاتا ہے صحابہ کرامؓ کا تعامل قاضی عیاضؒ کے نقل کردہ امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق ہے کہ اقامت کے شروع سے ہی کھڑا ہونا افضل ہے بلکہ حضرت سعید بن مسیبؒ کا مسلک یہ ہے کہ شروع اقامت ہی سے سب کا کھڑا ہونا صرف مستحب ہی نہیں بلکہ واجب ہے۔

پھر امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ”حی علی الفلاح“ اور ”قد قامت الصلوة“ پر کھڑا ہونا چاہئے۔

”البحر الرائق“ (ج ۱ ص ۲۳۱) میں حنفیہ کے مذہب کی تفصیل لکھتے ہوئے ”حی علی الفلاح“ پر کھڑے ہونے کی علت یہ بیان کی گئی ہے ”والقیام حین قیل حی علی الفلاح لانه امر يستحب المسارعة اليه“ یعنی ”حی علی الفلاح“ پر کھڑا ہونا اس لئے افضل ہے کہ لفظ ”حی علی الفلاح“ کھڑے ہونے کا امر ہے اس لئے کھڑے ہونے کی طرف مسارعت کرنی چاہئے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے ”حی علی الفلاح“ پر یا ”قد قامت الصلوة“ پر کھڑے ہونے کو مستحب فرمایا ہے ان کے نزدیک استحباب کا مطلب یہ ہے کہ اس امر کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ پہلے کھڑے ہونے میں تو اور بھی زیادہ مسارعت پائی جاتی ہے۔

اس میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس بارے میں مذاہب ائمہ اربعہ کا تمام تر اختلاف محض افضلیت و اولویت کا ہے اس میں کوئی جانب ناجائز یا مکروہ نہیں اور کسی کو کسی پر تکبر و

۱۔ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۱) باب متى يقوم الناس للصلوة ؟ ۱۲ مرتب

۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ (ص ۵۵ و ۵۶) باب ما جاز فی النذر للصلوة ۱۲ مرتب

۴۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۱) باب متى يقوم الناس للصلوة ؟ ۱۲ م

اعتراض کرنے کا حق نہیں، یہی وجہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے متبعین میں کبھی اس پر کوئی جھگڑا نہیں
سُنا گیا۔

خلاصہ یہ کہ اقامت نماز کے وقت امام اور مقتدی شروع اقامت سے کھڑے ہوں یا
بعد میں مؤذن کے کسی خاص کلمہ پر، یہ ایک ایسا فرعی مسئلہ ہے کہ اس کی کسی جانب گناہ نہیں دونوں
ہی طریقے شرعاً باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہیں، فرق اور اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔

لیکن امت میں یہ کسی کا مذہب نہیں کہ امام اقامت کے وقت باہر سے آکر مصلے پر بیٹھ جائے
اور بیٹھنے کو ضروری سمجھے، کھڑے ہونے والے مقتدیوں کو کھڑے ہونے سے روکے ان کو اور ان
کے عمل کو بُرا اور مکروہ سمجھے، خود ائمہ حنفیہ اور فقہار مفتی حضرات میں سے کسی نے بھی پہلے کھڑے
ہونے کو مکروہ نہیں کہا اور کہہ بھی کیسے سکتے تھے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء راشدین،
اور عام صحابہ و تابعین کے تعامل سے ابتداء اقامت میں کھڑا ہونا ثابت ہے۔

البتہ صرف ”مضمرات“ کی روایت کے الفاظ مشکوک ہیں، چنانچہ علامہ طحاویؒ نے
اس کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں ”وَإِذَا أَخَذَ الْمُؤَذِّنُ فِي الْقَامَةِ وَدَخَلَ رَجُلٌ الْمَسْجِدَ
فَإِنَّهُ يَقْعُدُ وَلَا يَنْتَظِرُ قَائِمًا فَإِنَّهُ مَكْرُوهٌ“ کما فی المضمرة امت قہستانی۔ اس کا
ایک مفہوم کراہت تقدیم کا بھی لیا جاسکتا ہے چنانچہ علامہ طحاویؒ نے اس کا یہی مفہوم مراد لیا ہے،
فرماتے ہیں ”ويفهم منه كراهة القيام ابتداء الإقامة والناس عنده غافلون“
لیکن یہ ظاہر ہے کہ اگر روایت مضمرات کا یہی مفہوم لیا جائے تو وہ سنت صحابہؓ کے معارض ائمہ
مذہب کی تصریحات کے مخالف اور متون و شروح حنفیہ سے مختلف ہے۔ علامہ طحاویؒ کی جلالت
قدر اور علمی عظمت اپنی جگہ ہے مگر ”مضمرات“ کی روایت کا یہ مفہوم قرار دینا خود اس روایت
کے سقوط کا موجب بنتا ہے۔

لہذا اس روایت کا صاف مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ اس صورت سے متعلق ہے جبکہ امام
کے آنے سے پہلے اقامت شروع کر دی ہو جس کی ممانعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہو،
کما فی حدیث الباب۔ اور ”لَا يَنْتَظِرُ“ کا لفظ اس مفہوم کی تائید کر رہا ہے کیونکہ اس میں
انتظار سے مراد انتظار امام ہے، اس صورت میں یہ روایت عام روایات حنفیہ کے مطابق بھی

ہو جاتی ہے اور سنت رسول اللہ صلی علیہ وسلم اور سنت صحابہ کے بھی خلاف نہیں رہتی۔
 پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ یا جماع صحابہ و تابعین و ائمہ اربعہ صفوں کی تعدیل و درستی
 واجب ہے جو نماز شروع ہونے سے پہلے مکمل ہو جانی چاہئے اور یہ اس صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ
 عام آدمی شروع اقامت سے کھڑے ہو جائیں، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کا عمل
 اسی کے مطابق تھا جیسا کہ مندرجہ ذیل روایات اس کی شاہد ہیں:

① عن ابی ہریرۃ "ان الصلاۃ کانت تقام لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 فیأخذ الناس مصافہم قبل ان یقوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقامہ"
 یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کیلئے نماز کھڑی کی جاتی اور لوگ آپ کے کھڑے ہونے
 سے پہلے اپنی اپنی جگہ صفوں میں لے لیتے تھے۔

② عن ابی ہریرۃ یقول: "أقیمت الصلوۃ فقمنا فعدلنا الصفوف قبل
 أن یرج الینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"

ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کی عام عادت یہ تھی کہ جب مؤذن تکبیر
 شروع کرتا تو سب لوگ کھڑے ہو کر اپنی اپنی صفیں درست کر لیتے تھے

③ ابو قتادہ کی حدیث باب "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قیمت
 الصلاۃ فلا تقوموا حتی ترانی خرجت" یعنی جب نماز کھڑی ہو جائے تو تم کھڑے نہ ہو
 جب تک مجھے اپنی طرف آتا ہوا نہ دیکھ لو۔ اس حدیث کے الفاظ سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ امام
 کے باہر آجانے کے بعد کھڑے ہونے میں کوئی حرج نہیں جس سے ابتداء اقامت میں بھی کھڑی
 ہونے کا کم سے کم جواز معلوم ہوتا ہے۔

④ عن ابن جریج قال: أخبرنی ابن شہاب ان الناس كانوا ساعة

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۰) باب متى یقوم الناس للصلوۃ ۱۲ م

۲۔ حوالہ بالا ۱۲ م

۳۔ یہ روایت صحیحین میں بھی لفظ "خرجت" کی زیادتی کے بغیر مروی ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۸) باب متى یقوم

الناس اذا رآوا الامام عند الاقامۃ، کتاب الاذان۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۰) باب متى یقوم الناس للصلوۃ ۱۲ مرتب

۴۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۱ ص ۵۰۷ رقم ۱۹۳۳) باب قیام الناس عند الاقامۃ، ابواب الاذان ۱۲ م

یقول المؤذن " اللہ اکبر اللہ اکبر " یقیم الصلاة ، یقوم الناس الی الصلاة فلا یأتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقامہ حتی یعدّل الصفوف " اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤذن کے اقامت شروع کرتے ہی صحابہ کرام کھڑے ہو کر صفوف درست کر لیا کرتے تھے ۔

⑤ نعمان بن بشیر قال : " کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسوی یعنی صفوفنا اذا قیما للصلوة ، فاذا استوینا کبر " ۔

⑥ روى عن عمر انه كان یوکل رجلاً باقامة الصفوف ولا یکبر حتی یخبر ان الصفوف قد استویت ، وروی عن علی و عثمان انهما کانا یتعاهدان ذلك ویقولان : استویا وکان علی یقول : تقدّم یا فلان تأخر یا فلان " ۔

آخری دو حدیثوں سے رسالتا صلی اللہ علیہ وسلم کا اور خلفائے راشدین میں سے حضرت عمر ابن الخطاب ، حضرت عثمان غنی اور حضرت علی رضی اللہ عنہم کا یہ عمل اور عادت معلوم ہوئی کہ وہ صفوف کی درستگی کی خود بھی نگرانی کرتے تھے اور جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ تمام صفیں درست ہو گئیں اس وقت تک نماز کی تکبیر شروع نہ فرماتے تھے ۔ اور ظاہر ہے کہ یہ جیسا کہ ہو سکتا ہے جب لوگ شروع اقامت سے کھڑے ہو جائیں جیسا کہ اوپر احادیث مرفوعہ سے صحابہ کرام کی عام عادت بھی یہی معلوم ہو چکی ہے ۔ ورنہ اگر " حی علی الصلوۃ " یا " حی علی الفلاح " یا " قد قامت الصلوۃ " پر لوگ کھڑے ہوں اور اس کے بعد صفیں درست کی جائیں تو یہ اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ اقامت ختم ہونے کے کافی دیر بعد نماز شروع ہو حالانکہ یہ باتفاق علماء مذہب ہے ۔

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض اوقات مؤذن کے " قد قامت الصلوۃ " کہنے

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۹۷) باب تسویۃ الصفوف ۱۲ م

۲۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۵۳) باب ما جاء فی اقامة الصفوف ۱۲ م

۳۔ بلکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مراد یہ ہے " اذا قال المؤذن " قد قامت الصلوۃ " کبر الامام ، والیہ ذہب ابو حنیفہؒ و محمدؒ ۔ وعامة العلماء علی انه لا یکبر حتی یفرغ المؤذن من الاقامة والیہ ذہب ابو یوسفؒ والشافعیؒ ومثله

عن مالکؒ ، معارف السنن (ج ۵ ص ۱۲۲) ۔ بہر حال اگر امام قد قامت الصلوۃ پر تکبیر نہ کہے تب بھی اقامت ختم ہونے کے فوراً بعد کہے گا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفوف کی درستگی کا انتظام عین اقامت کے وقت ہوتا تھا ۱۲ مرتب

پر کھڑا ہونا بھی ثابت ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن ابی اونی سے مروی ہے ”قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال بلال ”قد قامت الصلوة“ نهض فکبّر“ چنانچہ اس دوسرے طریقہ کی بھی اجازت ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور جمہور صحابہ و تابعین کا تعامل اس پر شاہد ہے کہ ان حضرات کا معمول و دستور یہی تھا کہ امام جب مسجد میں آجائے تو اول اقامت ہی سے سب لوگ کھڑے ہو کر صفیں درست کر لیں، اور جس صورت میں امام پہلے سے محراب کے قریب بیٹھا ہو اس میں بھی ”حی علی الفلاح“ پر کھڑے ہونے کو مستحب کہنا بھی یا اس معنی ہے کہ اس کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ مسارعت الی الطاعت کے خلاف ہے نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ ان میں تو مسارعت اور زیادہ ہے۔ لہذا جو طریقہ بعض مسجدوں میں اختیار کیا جاتا ہے کہ اقامت کے وقت امام باہر سے یا مسجد کے کسی گوشہ چل کر آئے اور اگر مصلیٰ پر بیٹھ جائے اور اس بیٹھنے کو اس درجہ ضروری سمجھے کہ جو لوگ پہلے ہی کھڑے ہوں ان کو بھی بیٹھ جانے کی تاکید کرے جو نہ بیٹھے اس پر طعن کرے، یہ امت میں کسی امام وفقہ یہ کا مذہب نہیں بلکہ خالص بدعت ہے۔ والعیاذ باللہ۔

هذا ملخص ما في ”رفع الملامة عن القيام عند اول الاقامة“
(للشيخ الفقيه المفتي مولانا محمد شفيح الدين يميني قدس الله روحه
ونور ضريحه) بنیاد امت و تغیر من المسائب عافاه الله ورعاہ۔

بَابُ مَا ذَكَرَ فِي تَطْيِيبِ الْمَسَاجِدِ

امس النبي صلى الله عليه وسلم بيناء المساجد في الدنيا رواه تظف وتطيب؟

یہ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵) باب ما یفعل اذا اتممت الصلوة، لیکن یہ روایت ضعیف ہے، چنانچہ علامہ سیوطی فرماتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر من طریق حجاج بن فروخ و هو ضعیف جداً ۱۲ مرتب“

یہ یعنی اقامت کے وقت مقتدی کب کھڑے ہوں۔ یہ رسالہ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۳۰۹ تا ۳۲۲) کا جزو نمبر ۱۲ طبع ہو چکا ہے، اور اس سے قبل ”البلاغ“ صفر ۱۳۹۳ھ میں بھی شائع ہو چکا ہے۔ ۱۲ مرتب

کے الدور جمع دار وئی ”الحارۃ“ (محلہ) وہی شمل دار بنی قریظہ و دار بنی عبدالدار، کنزانی المعارف (ج ۵ ص ۱۲۵) ۱۲ م

حدیث باب سے اپنے اپنے محلوں میں مسجد بنانے کی ترغیب معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ہمیشہ اس کی ترغیب دی اور اپنے زمانے میں صحابہ کرامؓ سے ان کے محلوں میں مساجد تعمیر کرائیں۔ بہر حال جہاں تعمیر مسجد کی فضیلت ہے، وہیں ایک محلہ میں دو مسجدیں اس انداز سے بنانا کہ دوسری مسجد کو نقصان پہنچے جائز نہیں۔

پھر حدیث باب سے جہاں تعمیر مسجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے وہیں مسجد کی تطہیر و تنظیف و تطیب کی بھی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔

تطہیر کا مطلب یہ کہ مسجد کو نجس چیزوں سے پاک رکھا جائے۔ چنانچہ بول اعرابی فی المسجد کے واقعہ میں آپؐ کا مسجد کی تطہیر کا اہتمام فرمانا مصرح ہے۔ نیز اسی لئے آپؐ کا ارشاد ہے: ”جَنَّبُوا مَسَاجِدَكُمْ صَيِّبَانَكُمْ وَمَجَانِنَكُمْ“ اور حدیث کے آخر میں ارشاد ہے ”وَاتَّخِذُوا عَلَى الْبُوابِهَا الْمَطَاهِرَ وَجَمْعَ وَهَانِ الْجَمْعِ“ اور ادخال المیت فی المسجد کی کراہت کی وجہ بھی یہی ہے۔

تنظیف کا مطلب یہ ہے کہ گندگی، مٹی، کھلی چیزوں اور طبع سلیم پر ناگوار اشیاء سے مسجد کو صاف رکھنا، جیسے تھوک، بلغم، ناک کی ریزش اور کوڑا کرکٹ وغیرہ۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور

۱۔ تعمیر مسجد کی فضیلت سے متعلقہ احادیث کیلئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۷ تا ۱۰) باب بناء المساجد ۱۲ مرتب ۲۔ چنانچہ عبد اللہ بن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چھوٹے برتن میں اپنا استعمال شدہ پانی دیا، اور ان سے فرمایا ”فَانِ اتَيْتَ بِلَادَكَ فَرَشْ بِهِنَّ تِلْكَ الْبَقْعَةَ وَاتَّخِذْ مَسْجِدًا“ چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا۔ نیز زید بن عیسیٰ خزاعیؓ سے مروی ہے ”قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اِذَا بُنِيَتْ مَسْجِدٌ صَنَعَارٌ فَاجْعَلْهُ عَنْ يَمِينٍ جَبِلٌ يَقَالَ لَهُ "ضَيْبٌ"“

یہ دونوں روایتیں علامہ سیوطی نے بالترتیب معجم طبرانی کبیر اور معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے نقل کی ہیں۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۲) باب این اتخذ المساجد۔

نیز عروۃ بن الزبیرؓ سے مروی ہے عن من حدثہ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا ان نمنع المساجد فی دورنا وان نصلح صنعتہا ونطہرہا۔ رواہ احمد واسنادہ صحیح۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱) باب اتخذ المساجد فی الدور والبساتین ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۴۰ و ۴۱) باب ما جاز فی البول یصیب الارض، نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰ و ۱۱)، باب تطہیر المساجد ۱۲ مرتب

صحابہ کرامؓ مسجد کی تنظیف کا نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ بخاری شریف میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت میں ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأى رامة (ای البغمة) فی القیلة فشق ذلك علیہ حتی رعى فی وجهہ فقام فحکہ بید کا الخ“ اور بخاری ہی کی ایک دوسری روایت میں ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رأى رامة فی جدار المسجد فتناول حصاة فحطها الخ“ نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان امرأة كانت تلقط القذى من المسجد فتوفيت فلم يؤذن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بدنتها، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا مات لکم میت فاذنونی وصلى علیہا، وقال: انی رأيتها فی الجنة تلقط القذى من المسجد“ اس سے بھی تنظیف مساجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے۔

تطیب کا مطلب یہ ہے کہ مسجد میں خوشبو وغیرہ کا انتظام کرنا اور بد بو دور کرنا، چنانچہ صحیحہ ایک حدیث کے ذیل میں آپ کا ارشاد گزر چکا ہے ”جُمُر دھا (ای المساجد) فی الجمع“ نیز حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”ان عمر کان یجمر المسجد مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل جمعة“ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي كَسَاهِيَةِ الصَّلَاةِ فِي لِحْفِ النِّسَاءِ

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی فی لحف نساء کا لحف لحاف کی جمع ہو، وہ چادریں یا کپڑے جنہیں سردی سے بچنے کیلئے لباس کے اوپر استعمال کیا جاتا ہو، لیکن یہاں ”لحف نساء“ سے مطلقاً عورتوں کے کپڑے مراد ہیں۔ پھر لحف نساء میں نماز پڑھنے سے احتراز کا منشاء فقط احتیاط ہے اس لئے کہ عورتیں طہارت و نجاست کے معاملہ میں عموماً

۱۔ (ج ۱ ص ۵۸) باب حک الزقاق بالید من المسجد، کتاب الصلوة ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۵۸ و ۵۹) باب حک المخاط بالخصی من المسجد ۱۲ م

۳۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر، انظر ”الزوائد“ للہیثمی (ج ۲ ص ۱۰) باب تنظیف المساجد ۱۲ م

۴۔ سنن ابن ماجہ (ص ۵۳) باب ما یکرہ فی المساجد ۱۲ م

۵۔ رواہ ابویعلیٰ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱) باب اجار المسجد ۱۲ م شرح باب از مرتب ۱۲

محتاج نہیں ہوتیں، والشراعیۃ ربما تعتبر الاحتمالات الغالبية توسعاً۔
 اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ جب تک ان کپڑوں کے ناپاک ہونے کا یقین نہ ہو ان کو پہن کر
 نماز پڑھنا درست ہے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح بھی ثابت ہے، مسلم شریف
 میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل وأنا
 الی جنبہ وأنا حائض وعلی مرط وعلیہ بعضہ الہ“ اور انہی سے سنن ابی داؤد میں مروی
 ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب بعضہ علی“ دونوں حدیثوں سے جواز
 مفہوم ہوتا ہے، لیکن ان کے کپڑوں میں نماز نہ پڑھنا بہر حال اولیٰ ہے، کما یدل علیہ
 حدیث عائشہ فی الباب۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا يَجُوزُ مِنَ الْمَشْيِ وَالْعَمَلِ فِي صَلَاةِ التَّطَوُّعِ

عن عائشة قالت: جئت ورسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي في البيت
 والباب عليه مغلق، فمشي حتى فتم لي ثم رجع إلى مكانه، اس پر اتفاق ہے
 کہ مشی کثیر اگر متواتر ہو تو مفسدِ صلوٰۃ ہے اور ایک ایک قدم غیر متواتر طریقہ سے چلنا مفسد نہیں تا وقتیکہ
 انسان مسجد سے نہ نکل جائے یا اگر کھلی جگہ ہو صفوف سے باہر نہ آجائے۔ پھر اس پر بھی
 اتفاق ہے کہ عمل کثیر مفسدِ صلوٰۃ ہو اور عمل قلیل مفسد نہیں۔ پھر قلیل و کثیر کی تحدید میں مختلف اقوال
 ہیں، حتیٰ کہ اس بارے میں خود احناف میں اختلاف ہے بعض نے کہا کہ خود مصلیٰ کی رائے کا اعتبار ہے

۱۔ دايفانیه (اللبس) انتشار خواطرہ الیہا التصورہ ایا لا تراختہا الی فی ثوبہا ومع ذلک فالصلاة
 فیہا جائزۃ ما لم یتحقق الغیباۃ و ہذا اذا لم یخف الفتنۃ واما اذن فلا، ای لا یجوز لہ ان یفعل ذلک
 وان جازت الصلوٰۃ ان صلی، کذا فی اللوکب الدرر (ج ۱ ص ۲۲۷) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۱۹۸) کتاب الصلاۃ باب سترۃ المصلی والنذی الی الصلوٰۃ الی سترۃ والنہی عن المرور الخ ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۹۲) باب الرجل یصلی فی ثوب بعضہ علی غیرہ ۱۲ م

۴۔ ہذا کلہ اذا کان ”المشی فی الصلاۃ مستقبل القبۃ واما اذا استدبر القبۃ فسد“ منیۃ المصلی

(ص ۱۲۰) فصل فیما یفسد الصلوٰۃ، بتغیر من المرتب ۱۲

۵۔ کما فی فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۸۶) باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا ۱۲ م

وہ جس کو عمل کثیر سمجھے وہ کثیر ہے اور جس کو قلیل سمجھے وہ قلیل ہے۔ بعض نے کہا کہ دیکھنے والے کی رائے کا اعتبار ہے۔ بہر حال جس مشی کو دیکھنے والا یا خود مصلی مشی کثیر سمجھے وہ بھی عمل کثیر کا مصداق ہونے کی وجہ سے مفسدِ صلوٰۃ ہے۔ پھر بعض حضرات نے مشی کثیر کی تحدید ایک صف سے زیادہ ایک مرتبہ چلنے سے کی ہے۔

حدیث باب سے نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مشی ثابت ہوتی ہے، چونکہ عمل کثیر باتفاق مفسدِ صلوٰۃ ہے اس لئے ہر فقیہ کو اس میں یہ تاویل کرنی ہوگی کہ آپ کی مشی پے درپے نہ تھی جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کا حجرہ بھی چھوٹا سا تھا اور اس میں پے درپے مشی بظاہر ممکن ہی نہ تھی، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈیڑھ قدم چل کر دروازہ کھول دیا ہوگا اور پھر اپنے مقام پر آگئے ہوں گے اور اتنی مشی منافی صلوٰۃ نہیں۔ واللہ اعلم۔

”ووصفت الباب فی القبلة“ اس جملہ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ دروازہ قبیلے کی جانب تھا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ علامہ سمہودیؒ نے ”وفاء الوفاء“ میں تصریح کی ہے کہ حجرہ عائشہؓ

۱۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۱۳۶) ۱ھ۔ وقیل: لو کان بحال لورآہ انسان من بعید یقین انہ لیس فی الصلاۃ فہو کثیر۔
 ۲۔ وان کان یشک انہ فیہا ولم یشک فیہا فقلیل، وہو اختیار العامة۔ کذا فی فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۸۶) بانما یفسد الصلوٰۃ وما یکوہ فیہا ۱۲ م
 ۳۔ کما فی المنیۃ (ص ۱۲) فصل فیما یفسد الصلاۃ: وبعض المشایخ قالوا فی رجل رأى فرجة فی الصف الثانی فمشى الیہا لا یتفسد ولو مشى الی الصف الثالث تفسد ۱۲ مرتب

۴۔ چونکہ حجرہ مقدسہ کا طول و عرض انتہائی کم تھا اس لئے جب سیدنا فاروق اعظمؓ کی قبر مبارک تیار کی گئی تو پاؤں کیلئے جگہ دیوار کھود کر بنائی گئی تھی۔ تاریخ المدنیۃ المنورۃ لمحمد عبدالمجید (ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۵۔ شاید یہی وجہ ہو کہ امام نسائیؒ نے اس روایت کو ”باب المشی امام القبلة خطأ بلیغاً“ کے ترجمہ کے تحت ذکر کیا ہے۔
 ۶۔ واضح رہے کہ یہ نماز نفل تھی چنانچہ نسائیؒ کی روایت میں تصریح ہے ”یصلی تطوعاً“ دیکھئے (ج ۱ ص ۸۷) کتاب السجود باب المشی (۱۲ م)
 ۷۔ اور نسائیؒ (ج ۱ ص ۸۷) کی روایت میں ”والباب علی القبلة“ کے الفاظ مروی ہیں اور سنن ابی داؤد کی روایت سمیعہ میں مفہوم ہوتا ہے (ج ۱ ص ۱۳۳) باب العمل فی الصلاۃ ۱۲ مرتب

۸۔ کما نقل شیخ السہارنفوری: وقال فی وفاء الوفاء: ووقفت عند باب عائشہ فاذا ہو مستقبل المغرب وهو صرح فی ان الباب کان فی جہۃ المغرب“ وقال فی نزہۃ الناظرین فی مسجد سید الاولین والآخرین ”فی ذکر حجرۃ عائشہ و باب بیتہ کان فی المغرب، کذا فی البذل (ج ۲ ص ۹۲) ”باب العمل فی الصلاۃ“ بتعیر من المرتب

مسجد نبوی کی شرقی جانب میں تھا جس کا دروازہ غربی جانب میں مسجد کی طرف کھلتا تھا، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مدینہ طیبہ میں قبلہ جنوبی ہے، ایسی صورت میں دروازہ حجرہ کی جہت قبلہ میں کیسے ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غالباً حجرہ کے شمالی حصہ میں نماز پڑھ رہے تھے اور کمرے کا دروازہ آپ کے سامنے داسنی جانب میں مغرب کی سمت میں تھا اور آپ جنوب کی طرف منہ کئے (قبلہ رخ) کھڑے تھے، حضرت عائشہؓ کے آنے پر آپ نے قبلہ سے رخ پھیرے بغیر جنوب کی طرف کسی قدر چل کر رہنے لگے دروازہ کھولا، روایات میں ”ووصفت الباب فی القبلة“، یا ”والباب علی القبلة“ جیسے الفاظ کا مطلب بھی یہی ہے کہ حجرہ کا دروازہ آپ کی نسبت سے قبلہ کی جانب تھا (اگرچہ حقیقت میں وہ کمرہ کی مغربی جانب میں تھا)، اور اس کو کھولنے کیلئے آپ کو اپنا رخ تبدیل کرنے کی ضرورت نہیں پیش آئی اور دروازہ کھولنے کے بعد آپ قبلہ کی طرف رخ کئے کئے الٹے قدموں اپنے مقام پر تشریف لے آئے۔ ہذا من افادات الشيخ الكنگوھیؒ فی ”الکوکب الدمشقی“۔
واللہ اعلم بالصواب؛ تم شرح الباب بزیادات وایضاح من المرتب

۱۔ لیکن علامہ مہودئیؒ نے ابن النجار کی روایت سے جو خاکہ پیش کیا ہے اس میں حجرہ کا دروازہ شمال کی جانب میں بتلایا گیا ہے۔ ”تاریخ حریمین“ (ص ۱۱۴ و ۱۱۵) مؤلفہ مولانا محمد مالک کاندھلوی، و ”تاریخ المدینۃ المنورۃ“ (ص ۱۳۷ و ۲۴۶) بحوالہ وفار الوفار (ج ۱ ص ۴۰۰)، و معالم دارالہجرة (ص ۵۲) وغیرہ۔ لیکن ”ووصفت الباب فی القبلة“، یا ”والباب علی القبلة“ کے الفاظ اس صورت کی تردید کر رہے ہیں۔ واللہ اعلم
وفی البذل (ج ۲ ص ۹۴) وقیل کالہ بابان یاب فی المغرب و باب فی الشام (ای فی جہت الشمال) ۱۲ مرتب غفی غنہ
۲۔ کما فی روایۃ الباب ۱۲ م

۳۔ کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۷۸) ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۲۷)۔ حضرت شیخ الحدیث (مولانا محمد زکریا کاندھلوی) دامت برکاتہم اپنی تعلیقات (علی الکوکب) میں فرماتے ہیں ”وہو توجیہ حسن، و افادہ شیخنا فی ”البذل“ (ای بذل المجہود ج ۲ ص ۹۴ و ص ۹۵ بالی عمل فی الصلاۃ۔ مرتب) توجیہ آخر، و ہوان المراد بالباب لیس الباب المعروف الذی کان فی المسجد بل ہذا باب آخر کان فی بیت عائشہ و حفصہ (فی جہت القبلة۔ مرتب)

ولا ینذہب علیک ان فی الحدیث اشکالاً آخر فی حدیث النسائی (ج ۱ ص ۱۷۸) باب المشی امام القبلة
خطایسیرۃ۔ م) بلفظ ”والباب علی القبلة فمشی عن یمینہ او عن یسارہ“ ان الباب اذا کان فی القبلة

بانی حاشیہ برقعہ آئندہ

بَابُ مَا ذُكِرَ فِي قِرَاءَةِ سُورَتَيْنِ فِي رَكْعَةٍ

ایک رکعت میں دو سورتیں پڑھنا بالاتفاق اور بلا کراہت جائز ہے البتہ ایک رکعت میں دو سورتوں کو اس طرح جمع کرنا کہ ان دونوں کے درمیان ایک یا کئی سورتیں بیچ میں چھوٹی ہوئی ہوں، مکروہ ہے۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۳۸)۔

سَأَلَ رَجُلٌ عَبْدَ اللَّهِ عَنْ هَذَا الْحَرْفِ "غَيْرَ آسِنٍ" أَوْ "يَاسِنٍ" أَوْ مُشَمِّلٍ فِيهِ الْفَظَ مَرُوسٍ هِيَ "يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ كَيْفَ تَقْرَأُ هَذَا الْحَرْفَ أَلْفًا تَجِدُهُ أُمَّ يَاءٍ" مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ أَوْ "مِنْ مَاءٍ غَيْرِ يَاسِنٍ" كَوَيْلٍ سَأَلَ كَمَا سَوَّلَ اسَ كِي قَرَارَتِ سَعَى مُتَعَلِّقٍ تَقَا.

"قال: كل القرآن قرأت غير هذا؟ حضرت ابن مسعود کا گمان تھا کہ سائل نے ابھی تک تعلیم قرآن مکمل نہیں کی اور عوام کی عادت کے مطابق سوال برائے سوال مقصود ہے اس لئے انہوں نے بطور نصیحت ارشاد فرمایا "كل القرآن قرأت غير هذا؟" مقصود یہ تھا کہ آدمی کو تحصیل علم دین میں ترتیب کا لحاظ رکھنا چاہئے اور الاہم فالأہم کو اختیار کرنا

فلم احتاج صلى الله عليه وسلم الى المشي عن يمينه او يساره؟ و اجاب عنه الشيخ فارجح اليه۔ اھ۔

حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود (ج ۲ ص ۹۴، باب العمل فی الصلاة) میں مذکورہ بالا اعتراف کا یہ جواب دیا ہے "والجواب عنه ان معنى كون الباب في القبلة اى يكون محاذيآ له او مائلاً الى اليمين او الشمال ويمكن ههنا ان يكون الباب مائلاً الى اليمين او الشمال فمشي رسول الله صلى الله عليه وسلم لآجل ذلك عن يمينه او شماله۔

حضرت سہارنپوریؒ نے مذکورہ اعتراف کا ایک اور جواب بھی دیا ہے جو بذل المجہود میں دیکھا جاسکتا ہے (ج ۲ ص ۹۴)۔

حاشیہ صفحہ ۱۵۸

۱۔ وہونہیک بن سنان البجلي۔ بفتح النون وكسر التین۔ معارف (ج ۵ ص ۱۳۸) ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۲۷۳) باب ترتیل القراءۃ والاحتساب البزوفالافراط فی السرعة الخ ۱۲

۳۔ یعنی "قیباً انہر من مائ غیر آسین" (ترجمہ) بیچ اس کے نہیں ہیں بن بگڑا ہوا۔ سورۃ محمد آیت ۱۰ رکوع ۱۲

۴۔ حضرت شیخ الحدیث صاحب مدظلہم حاشیہ کوکب (ج ۱ ص ۲۲۸) میں فرماتے ہیں: "ثم فی "آسین" قرار تان سبعیان

بالماء والقصور واما بالیار فلیست فی القراءۃ المعروفة۔ (قال المترجم) وقرئ یسین۔ بالیار۔ کما فی روح المعانی (جز ۲۲ ص ۱۲)

(القیبۃ ص ۱۲۸)

چاہئے۔ پھر تعلیم قرآن میں دو باتوں کی طرف خاص طور سے توجہ دینی چاہئے، ایک یہ کہ کلمات قرآنی کی ادائیگی اور مخارج درست ہوں۔ دوسرے قرآن کے حقائق و معارف میں تدبر اور غور و فکر کا خصوصی اہتمام ہو۔ جہاں تک اختلافِ قرارات کی تحقیق کا تعلق ہے وہ اپنی جگہ اہم ہے لیکن اول الذکر دو امور کے مقابلہ میں اس کی حیثیت ثانوی ہے، ولا یحتاج الیہ کثیر۔

”قال: نعم“ سائل نے جواب دیا کہ ہاں! میں تعلیم قرآن مکمل کر چکا ہوں، مسلم کی روایت میں اس کا جواب ان الفاظ میں مذکور ہے ”انی لا قرأ المفصل فی رکعة“ (معلوم ہوا کہ ترمذی کی روایت میں اختصار ہے) حضرت ابن مسعودؓ کا اگلا کلام اسی جملہ سے متعلق ہے:-

قال: ”ان قومًا یقرءونه ینثرونہ نثر الدقل لا یجاوز قل قیہم“

النثر: السہی متفرقاً یعنی بکھیرنا۔ الدقل: بفتحتین۔ ردی القما ویابسہ، یعنی سیکارا اور خشک کھجور۔ ”التراقی“: جمع ”الترقوة“ عظمۃ مشرفۃ بین ثغرة الخرد العاتق۔ یعنی ہنسل کی ہڈی۔

مطلب یہ کہ جس طرح آدمی رومی قسم کی کھجور کو جلدی جلدی نگل لیتا ہے اور عمدہ کھجور کی طرح مزے لے لے سیکر نہیں کھاتا اسی طرح بعض لوگ کلام اللہ کو جلدی جلدی مخارج و تجوید کی رعایت کئے بغیر پڑھتے ہیں اور تلاوت قرآن کریم سے استلزام حاصل نہیں کرتے، حقوق و آداب کی رعایت نہ کرنے والے ایسے لوگوں کا قرآن حلق سے تجاوز نہیں کرتا یعنی ان کی تلاوت حلق سے نیچے نہیں اترتی اور دل پر اثر نہیں کرتی ”لا یجاوز تساقیہم“ کا یہی مطلب ہے، یا یہ مطلب ہے کہ ان کی تلاوت حلق سے تجاوز کر کے باری تعالیٰ کے ہاں شرف قبولیت حاصل نہیں کرتی۔ گویا حضرت ابن مسعودؓ کا مقصد نہیک بن سنان کو تنبیہ کرنا ہے کہ تم نے جو صرف ایک رکعت میں اتنا قرآن پڑھ ڈالا معلوم ہوتا ہے کہ تمہاری قرأت بھی اس مذکورہ جماعت کی طرح ہے، جس کا تلاوت قرآن میں یہ طریقہ ”ینثرونہ نثر الدقل“

انی لا عرت السور التظائر التي کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینقرن بلیہن، قال:

لہ (ج ۱ ص ۲۷۳) باب ترسیل القراءة الخ ۱۲ م

لہ ابو داؤد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”انہذا کبذ الشرو نثر اکثر الدقل“ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب تحزیب القرآن۔ والہذا سرعة القراءة، وانما عاب علیہ ذلک لانه اذا سرع القراءة ولم یثقلها فاته فہم القرآن وادراک معانیہ۔ کذا فی معالم السنن للخطابی فی ذیل ”مختصر ابن ابی داؤد“ للمندری (ج ۲ ص ۱۱۵ رقم ۱۳۵)، باب تحزیب القرآن ۱۲ مرتب

فاما ناعلقمة نسأله فقال: عشرون سورة من المفصل كان النبي صلى الله عليه وسلم يقرن بين كل سورتين في كل ركعة.

النظائر جمع نظيرة، وهي السورة التي يشبه بعضها بعضاً في الطول والقص. يعني من أن سور متقاربة في الطول كو جانتا ہوں جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آپس میں ملاتے تھے، یعنی جن میں سے دو دو سورتوں کو آپ ایک رکعت میں پڑھتے تھے۔

پھر سور نظائر سے مراد صاحب تلویح کے نزدیک وہ سورتیں ہیں جو طول و قصر میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں، کما ذکرہ البدر العینی فی العمدة واختارہ۔

اور حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک ان سے وہ سورتیں مراد ہیں جو معانی مثلاً موعظت، حکم یا قصص وغیرہ میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں، حافظ نے مماثلت فی عدد الآیات کے قول کی تردید کی ہے اور محب طبریؒ کا قول نقل کیا ہے ”كنت أظن أن المراد أنها متساوية في العدد (أي في العدد) حتى اعتبرتها فلم أجد فيها شيئاً متساوياً“

لیکن علامہ عینیؒ نے حافظ کی تردید کی ہے اور اپنی تائید میں طحاوی کی روایت سے استدلال کیا ہے، فلیراجع۔

پھر وہ ہیں سور مفصل جن میں سے دو دو کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک رکعت میں جمع کرتے تھے ان کی تفصیل ابو داؤد کی روایت میں موجود ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں ”أهذه الكهذه الشعر ونثر أكثر الدقل، لكن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ النظائر السورتين في ركعة النجم والرحمن في ركعة، وأقربت والحاقة في ركعة، و

۱۔ وکی مفصلاً لقصر سورة وقرب انفصال بعضهن من بعض۔ کما فی شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۲۷۴)

باب ترتیل القرارة الخ ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۶ ص ۴۴) باب الجمع بین السورتین فی الركعة والقرارة بالخواتیم ولبسورة قبل سورة وباول سورة ۱۲ مرتب

۳۔ کما فی فتح الباری (ج ۲ ص ۲۱۵) باب الجمع بین السورتین الخ ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۷۰) باب جمع السور فی ركعة ۱۲ م

۵۔ عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۵) باب الجمع بین السورتین الخ ۱۲ م

۶۔ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب تحزیب القرآن ۱۲ م

الطور والذاریات فی رکعة ، اذ اذقعت ون فی رکعة ، وسأل سائل و
التازعات فی رکعة ، وویل للمطففین وعبس فی رکعة ، والمدثر والمزمل فی
رکعة ، وهل آلی ولا اقم بیوم القيمة فی رکعة ، وعمد يتساءلون والمرسلات
فی رکعة ، والدخان واذا الشمس کورت فی رکعة ۔

وانظر بعض التفصیل فی العمدة " للعینی " و " الفتح " للحافظ ، و " الکوکب " للشیخ الکنکوھی " والمعارف " للعلامة الدیوری ۔
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي الْإِغْتِسَالِ عِنْدَ مَا يَسْلِمُ الرَّجُلُ

"عن قیس بن عاصم انه أسلم فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن
یغتسل ، ویغتسل بماء سدر " احناف و شوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ بعد
الاسلام غسل مستحب ہے بشرطیکہ اس نو مسلم کو حالت کفر میں موجبات غسل میں ہو کوئی
موجب نہ پیش آیا ہو ۔ پھر اگر قبل الاسلام کوئی موجب غسل پایا گیا ہو اس صورت میں
شوافع کے نزدیک مطلقاً غسل واجب ہے خواہ اس نے بعد میں (یعنی بعد موجب
غسل اور قبل الاسلام) غسل کر لیا ہو یا نہ کیا ہو ۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر وہ قبل
الاسلام (بعد موجب غسل) غسل کر چکا تھا تو اب بعد الاسلام غسل واجب نہ ہوگا بلکہ
مستحب ہوگا ۔ والحاصل ان اغتسال الکافر حال کفره معتبر عندنا
دون الشافعية ۔

پھر مالکیہ ، حنابلہ ، ابو ثور اور ابن المنذر کے نزدیک عند الاسلام مطلقاً
غسل واجب ہے ۔

۱۔ (ج ۶ ص ۴۴ و ۴۵) باب الجمع بین السورتین ۱۲م

۲۔ (ج ۲ ص ۲۱۴ تا ۲۱۶) باب الجمع بین السورتین ۱۲م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۴ و ۲۴۸) باب ما ذکر فی قراءۃ سورتین فی رکعة ۱۲م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ (ج ۵ ص ۱۳۸ تا ۱۴۰) ۱۲م

قائلین وجوب کا استدلال حدیث باب کے امر سے ہے جبکہ اس امر کو احناف
و شوافع استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ نیز قائلین استحباب کا کہنا ہے ”ان العدد
الکبیر والجم الغفیر أسلموا، فلو امر کل من أسلم بالغسل لنقل نقلاً
مستفیضاً متواتراً۔ واللہ اعلم۔“ (از مرتب)



هذه خاتمة أبحاث ”الصلوة“۔ ذال حمد لله
حمدًا كثيرًا، ونسأل الله سبحانه وتعالى إتمام بقية
الشرح على هذا المنوال، وما ذلك على الله بعزيز
والصلوة والسلام على النبي الهاشمي المكي التهامي
صفوة الخلائق خاتمة النبيين وعلى آله وصحبه الهادين
المهديين إلى يوم الدين۔ وأخر دعوانا ان الحمد لله
رب العالمين۔

تد فرغنا من تسويد هذه الأورات يوم الأربعاء
الثاني من شهر شعبان المعظم سنة اثنتين وأربع
مائة بعد ألف ١٤٠٢ من الهجرة النبوية
على صاحبها الوفاء والصلوات

والتسليمات
وسنبدا في شرح ”البواب الزكوة“ ان شاء الله
تعالى۔ وهو الموفق والمعين (مرتب عفا الله عنه)

۱۔ کذا فی ”المعارف“ (ج ۵ ص ۱۴۳) قال شیخ البنوری: وكذا يستحب حلق شعره وغسل شيا به و
احتشائه ان كان يقدر عليه نفسه ولطيفه ولا يجوز كشف عورته لغيره الا ان نحتتن وجاز ذلك عند من قال بوجوبه
مرتب عفا عنه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الزکوٰۃ

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

لفظ زکوٰۃ کے لغوی معنی ”طہارت و پاکیزگی“ کے ہیں اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اخراج زکوٰۃ سے بقیہ مال کی تطہیر ہو جاتی ہے۔
 زکوٰۃ کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں، جن میں صحیح تر یہ ہے کہ فرضیت زکوٰۃ تو ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ ہی میں ہو چکی تھی لیکن اس کا مفصل نصاب مقرر نہیں تھا، نیز اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ

لے زکوٰۃ کے لغوی معنی ”نماء“ یعنی بڑھوتری کے بھی ہوتے ہیں اس اعتبار سے اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ زکوٰۃ سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

لے اور زکوٰۃ کی اصطلاحی و شرعی تعریف یہ ہے ”تملیک جز مخصوص من مال مخصوص لشخص مخصوص للہ تعالیٰ“۔
 الباب (ج ۱ ص ۱۲۹)۔ اور صاحب ”تنویر“ نے اس طرح تعریف کی ہے ”ہی تملیک جز مال عینہ الشارع من مسلم فقیر غیر ہاشمی ولا مولاه مع قطع المنفعۃ عن المملک من کل وجہ للہ تعالیٰ“۔
 تنویر الابصار مع الدر المختار علی ہامش رد المحتار (ج ۲ ص ۲ و ۳ و ۴) کتاب الزکوٰۃ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ
 لے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) کتاب الزکوٰۃ و قول اللہ تعالیٰ ”واقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ ۱۲ م
 لے کسی مال کے اموال ظاہرہ میں سے ہونے کیلئے دو امور ضروری ہیں۔ ایک یہ کہ ان اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کیلئے مالکان کے نجی مقامات کی تفتیش کرنی نہ پڑے۔ دوسرے یہ کہ وہ اموال حکومت کے زیر حمایت ہوں۔ جہاں یہ دو باتیں نہ پائی جائیں ایسے اموال کو اموال باطنہ کہا جائے گا۔ (البلاغ ج ۱۵ شمارہ ۹
 رمضان المبارک ۱۴۱۷ھ ”ذکر و فکر ص ۷)

اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کے بارے میں تفصیلی بحث آگے متن میں آرہی ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

حکومت کی طرف سے وصول کرنے کا کوئی انتظام نہ تھا، کیونکہ حکومت ہی قائم نہ تھی، البتہ مدینہ طیبہ میں فرضیت زکوٰۃ کھیلے نصاب مقرر کیا گیا اور اس کی تفصیلی مقادیر مقرر کی گئیں اس کی دلیل یہ ہے کہ سورۃ مزمل میں ”وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ“ موجود ہے حالانکہ سورۃ مزمل مکہ مکرمہ کی بالکل ابتدائی سورتوں میں سے ہے۔ اسی طرح بعض دوسری مکی سورتوں میں انفاق کا حکم نیز ترک انفاق پر وعید موجود ہے مثلاً ”وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ“ اور ”الَّذِينَ هُمْ مِمَّا آوُون وَ يَمْنَعُونَ الْمَاءُونَ“ البتہ مدینہ طیبہ میں یہ آیت نازل ہوئی ”خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا“

پھر اس میں اختلاف ہے کہ نصاب وغیرہ کی تحدید کونسے سن میں ہوئی ؟

- ۱۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۵۹) ۱۲ م
 ۲۔ یہ سورۃ مزمل کی آخری آیت ہر رقم ۲۱۲ م
 ۳۔ قال العلامة الآلوسی: سکتہ کلہا فی قول الحسن وعمرہ وعطاء وجابر وقال ابن عباس وقتادہ کما ذکر الماوردی الآتین منها ”واسبر علی ما یقولون“ والی تلہا، وحکی فی البحر عن الجمهور انہا مکیۃ الا قوله تعالیٰ ”ان ربک یعلم“ الی آخرہا۔ وتعقبہ الجلال السیوطی بعد ان نقل الاستثنا عن حکایت ابن الفرس بقوله: ویردہ ما اخرجہ الحاکم عن عائشۃ ان ذلک نزل بعد نزول صدر السورۃ بسنتہ وذلك حين فرض قیام اللیل فی اذل لاسلام قبل فرض الصلوات الخمس، تفسیر روح المعانی، المجلد الخامس عشر، الجزء التاسع والعشرون (ص ۱۱۳ و ۱۱۵) سورۃ المزمل ۱۲ م
 ۴۔ سورۃ زاریات آیت ۱۹ ۲۶ - ۱۲ م

۵۔ ای نصیب وافر استوجوبہ علی انفسہم تقریباً الی اللہ عز وجل واشفاقاً علی الناس۔ فهو غیر الزکوٰۃ کما قال ابن عباس ومجاہد وغیرہما۔ روح المعانی المجلد الرابع عشر الجزء السابع والعشرون (ص ۹) سورۃ الزاریات رقم ۱۹ ۱۲ مرتب
 ۶۔ سورۃ الماعون آیت ۱ و ۲۔ آیت مذکورہ میں لفظ ”ماعون“ سے مراد زکوٰۃ ہے اور زکوٰۃ کو ماعون اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ مقدار کے اعتبار سے نسبتاً بہت قلیل ہے یعنی صرف چالیسواں حصہ۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن بصریؒ، قتادہؒ، ضحاکؒ وغیرہ جمهور مفسرین نے اس آیت میں ماعون کی تفسیر زکوٰۃ ہی کی ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶ بحوالہ منہجی) ۱۲ مرتب

۷۔ وكذلك جاء الامر بالزکوٰۃ فی سورۃ الروم والنمل والمؤمنون والاعراف وحم السجۃ ولقمان، وجميع هذه السور مکیۃ ولكن الزکوٰۃ فی مکہ کانت مطلقة من النصاب وغیرہ کما فی تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) فی تفسیر سورۃ ”المؤمنون“، ثم جاء تحدید النصاب والجمایۃ من طریق الحكومة بالمدينة ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم

۸۔ سورۃ توبہ آیت ۱۳ پ، لیس المراد من الصدقة الصدقة المفروضة اثنی الزکوٰۃ۔ کذا فی روح المعانی المجلد ۶ الجزء ۱۱ سورۃ التوبہ ۱۳

اس کے بارے میں علامہ نوویؒ کا خیال یہ ہے کہ وہ سہ ماہ میں صوم رمضان سے پہلے ہوئی، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کرتے ہوئے نسائی، ابن ماجہ وغیرہ کے حوالہ سے حضرت قیس بن سعد بن عبادہؓ کی روایت نقل کی ہے کہ ”امرا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصدقة الفطر قبل ان تنزل الزكاة ثم نزلت فريضة الزكاة فلم يأمرنا ولم ينهنا ونحن نفعله“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقۃ الفطر کی فرضیت زکوٰۃ سے پہلے ہوئی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ رمضان کے روزے بھی زکوٰۃ سے پہلے فرض ہو چکے تھے کیونکہ صدقۃ الفطر کا تعلق صیام رمضان ہی سے ہے (لہذا سہ ماہ میں صوم رمضان سے قبل زکوٰۃ اور اس کے نصاب وغیرہ کی فرضیت کا قائل ہونا درست نہیں)۔ دوسری طرف علامہ ابن اثیرؒ نے اپنی تاریخ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت سہ ماہ میں ہوئی لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی بھی تردید کی ہے کیونکہ بخاری میں ضمام بن ثعلبہؓ کی حدیث میں یہ الفاظ موجود ہیں ”انشدك يا الله امارك ان تأخذ هذه الصدقة من اغنيائنا فتقسمها على فقرائنا“ اور حضرت ضمام بن ثعلبہؓ مدینہ طیبہ آئے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کی تحصیل و تقسیم کا انتظام سہ ماہ سے پہلے ہو چکا تھا لہذا لائل سے یہ ثابت

۱۔ اشاریہ (النوویؒ) فی باب السیر من ”الروضة“۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۱۱) کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م

۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۳۴۷) کتاب الزکاۃ، باب فرض صدقۃ الفطر قبل نزول الزکاۃ ۱۲ م

۴۔ (ص ۱۳۱) باب صدقۃ الفطر ۱۲ م

۵۔ غالباً یہ ”مستدرک حاکم“ کے الفاظ ہیں ورنہ نسائی اور ابن ماجہ میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فلما نزلت الزکاۃ لم یأمرنا الخ ۱۲ م

۶۔ کما نقل فی ”الفتح“ (ج ۳ ص ۲۱۱) ۱۲ م

۷۔ (ج ۱ ص ۱۵) کتاب العلم، باب القراءة والعرض علی المحدث ۱۲ م

۸۔ لیکن یہ دلیل جب ہی درست ہو سکتی ہے جبکہ ان کا سہ ماہ میں مدینہ طیبہ آنا مانا جائے حالانکہ محققین کی ایک

جماعت ان کے سہ ماہ میں مدینہ طیبہ آنے کی قائل ہے (دیکھئے معارف السنن ج ۵ ص ۱۶۵ و ۱۶۶)۔ ضمام بن ثعلبہؓ

کے مدینہ طیبہ آنے کے سلسلہ میں ہم مزید تحقیق ”باب ما جاز اذا دیت الزکاۃ، فقد قضیت ما علیک“ کے

تحت ذکر کریں گے) اگر اس قول کو اختیار کیا جائے تو علامہ ابن اثیرؒ حیزرؒ کے مذکورہ دعوے کی تردید

نہ ہو سکے گی۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کے نصاب وغیرہ کی فرضیت سہ کے بعد اور سہ سے پہلے ہوتی۔ واللہ اعلم
اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ | واضح رہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات

شیخینؒ کے زمانہ میں ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری سطح پر وصول کی جاتی تھی، اس عہد مبارک میں اموال ظاہرہ اور باطنہ کی کوئی تفریق نہیں تھی لیکن حضرت عثمان غنیؓ کے عہد خلافت میں جب قابل زکوٰۃ اموال کی کثرت ہو گئی اور اسلامی فتوحات دور دراز تک پھیل گئیں تو آپؓ نے یہ محسوس فرمایا کہ اگر ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کی گئی تو لوگوں کے پرائیویٹ مکانات، دکانوں اور گوداموں کی تلاشی یعنی ہوگی اور ان کے املاک کی چھان بین کرنی پڑے گی جس سے لوگوں کو تکلیف ہوگی اور ان کے محفوظ شخصی مقامات کی نجی حیثیت محسوس ہوگی جس سے فتنے پیدا ہوں گے اس لئے آپؓ نے یہ تفریق قائم فرمادی کہ حکومت صرف اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرے گی اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ مالکان خود ادا کریں۔

حضرت عثمانؓ کے اس فیصلہ کی تفصیلات امام ابو جبر جصاصؒ نے ”احکام القرآن“ میں اور علامہ کاسانیؒ نے ”بدائع“ میں بیان فرمائی ہیں۔

اس وقت اموال ظاہرہ میں مویشی اور زرعی پیداوار کو شامل کیا گیا اور باقی بیشتر اموال نقدی سونا چاندی اور سامان تجارت کو اموال باطنہ قرار دیا گیا۔

بعد میں جب حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا دور آیا تو انہوں نے اس مال تجارت کو بھی اموال ظاہرہ کے حکم میں شمار فرمایا جو ایک شہر سے دوسرے شہر لے جایا جا رہا ہو چنانچہ شہر کے ناکوں پر ایسی چوکیاں مقرر فرمادیں جو ایسے مال تجارت کی زکوٰۃ موقع پر ہی وصول کر لیں اسی کو فقہاء ”من یمسّر“

۱۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۸۷ و ۴۸۸) کتاب الزکاة ۱۲ م

۲۔ اس لئے کہ اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرنے میں نہ مذکورہ مندرجہ بالا لائق ہوتی ہے اور نہ حساب کتاب کرنے کیلئے گھروں اور دکانوں کی تلاشی یعنی پڑتی ہے ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۲۵ و ۲۶) فصل دما بیان من لم المطالبہ با دار الواجب فی السوائم والا اموال الظاہرۃ ۱۲ م
 ۴۔ کیونکہ حکومت کو اس کی زکوٰۃ وصول کرنے اور اس کا حساب کرنے کیلئے مالکان کے گھروں، دکانوں، اور نجی مقامات کی تلاشی یعنی نہیں پڑتی تھی ۱۲ م

علی العاشی " سے تعبیر فرماتے ہیں:

اب ہمارے دور میں مسئلہ یہ ہے کہ وہ اموال ظاہرہ کیا کیا ہیں جن سے زکوٰۃ حکومت کی سطح پر وصول کی جاسکتی ہو ؟

زرعی پیداوار اور مویشیوں کا معاملہ تو واضح ہے کہ وہ اموال ظاہرہ ہیں سے ہیں لیکن اس دور میں بہت سے اموال ایسے ہیں جن کو اموال ظاہرہ قرار دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے مثلاً بینکوں یا دوسرے مالیاتی اداروں میں رکھی ہوئی رقم جن سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے گھسروں کی تلاشی لینے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ نقود کو فقہار کرام نے اموال باطنہ میں شمار کیا ہے لہذا ان کو اموال ظاہرہ میں کیسے شمار کیا جائے ؟

لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ نقود سے فقہار کی مراد وہ نقود ہیں جن کا حساب کرنے کیلئے لوگوں کے مکانات وغیرہ کی تلاشی لینی پڑے، مطلق نقود مراد نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ خلفائے راشدین سے لیکر حضرت عمر بن عبدالعزیز کے دور تک تمام خلفاء کے بارے میں یہ ثبوت موجود ہے کہ وہ سرکاری ملازمین کی تنخواہوں اور دوسرے باشندوں کو دے جانے والے وظائف سے ادائیگی کے وقت ہی زکوٰۃ کاٹ لیتے تھے۔

چنانچہ حضرت صدیق اکبرؓ کے بارے میں موطا امام مالکؒ میں مروی ہے " وکان

۱۔ دیکھئے " بدائع المنافع " (ج ۲ ص ۳۸) فصل واما القدر الماخوذ مما یرہ التاجر علی العاشر۔ نیز دیکھئے " ہدایہ " (ج ۱ ص ۱۹۶) باب فیمین میر علی العاشر ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ صاحب ہدایہ منسبتے ہیں " ومن مر علی عاشر بمائۃ درہم واخبرہ ان لہ فی منزله مائۃ اخری قد مال علیہا الحول لم یزک النبی مر بہا القلتہ دمانی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب فیمین میر علی العاشر

اس سے جہاں نقد روپے کے اموال باطنہ میں سے ہونے کا پتہ چلتا ہے وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نقد روپیہ وغیرہ صرف اس وقت تک اموال باطنہ رہتے ہیں جب تک وہ پوشیدہ نجی مقامات پر مالکان کے زیر حفاظت ہوں۔ کما سیاتی تفصیل فی المتن ۱۲ مرتب

۳۔ (ص ۲۷۲) کتاب الزکاۃ، الزکاۃ فی العین من الذہب والورق ۱۲ م

ابوبکر الصديق إذا أعطى الناس أعطياتهم سأل الرجل هل عندك من مال وجبت عليك فيه الزكاة ؟ فان قال : نعم ، اخذ من عطائه زكاة ذلك المال ، وان قال لا ، سلم اليه عطاءه ولم يأخذ منه شيئاً
اسی قسم کا معاملہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے ۔

پھر حضرات شیخینؒ کے بارے میں تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان کے دور میں اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی کوئی تفریق نہ تھی اس لئے وہ ہر قسم کے اموال سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے ، لیکن حضرت عثمان غنیؓ جنہوں نے یہ تفریق قائم فرمائی تھی اور نقود کو اموال باطنہ قرار دے کر ان کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کرنی چھوڑ دی تھی خود ان کے بارے میں مؤطا امام مالکؒ میں مروی ہے ”عن عائشة بنت قدامة عن ايها انه قال كنت اذا جئت عثمان بن عفان اقبض عطائي سألتني هل عندك من مال وجبت فيه الزكاة ؟ قال فان قلت نعم اخذ من عطائي زكاة ذلك المال وان قلت لا دفع الي عطائي“

۱۔ (ج ۳ ص ۸۴) ما قالوا في العطار اذا اخذ ، عن عبد الرحمن بن عبد القاري وكان على بيت المال في زمن عمر بن عبد الله بن الارقم فاذا خرج العطار جمع عمر اموال التجارة فحب عاجلها و آجلها ثم ياخذ الزكاة من الشاهد والغائب ۱۲ مرتب

۲۔ (ص ۲۷۲) الزكاة في العين من الذهب والورق ، ومصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۷۷) رقم ۷۰۲۹ باب لا صدقة في مال حتى يحول عليه الحول ۱۲ مرتب

۳۔ استاذ محترم دام اقبالہم ”السبلاخ“ جلد ۵ شمارہ رمضان المبارک ۱۴۱۱ھ ذکر و فکر ” بینکوں اور مالی اداروں سے زکوٰۃ کا مسئلہ “ میں لکھتے ہیں کہ ” بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے زمانہ میں بھی تنخواہ سے زکوٰۃ وضع کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا البتہ ان کے بارے میں یہ صراحت ملتی ہے کہ وہ صرف ان لوگوں کے اموال باطنہ کی زکوٰۃ وصول کرتے تھے جن کی تنخواہیں یا وظائف بیت المال سے جاری ہوں ، دوسرے لوگوں کی نہیں “ اھ — لیکن احقر مرتب کو حضرت علیؓ سے متعلقہ کوئی روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۔

مؤطا امام مالکؒ (۲۷۳ ، الزكاة في العين من الذهب والورق) میں حضرت معاویہؓ کا بھی

عمل مروی ہے ۱۲ مرتب

نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے ”کان ابن مسعودین کی عطیاتھم من کل الف خمسة وعشرین“ یعنی حضرت ابن مسعودؓ لوگوں کی تنخواہوں کی زکوٰۃ (اس حساب سے) وصول فرمایا کرتے تھے کہ ہر ہزار پچیس وصول کر لیتے تھے۔ بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ میں اس دور کے تمام امرار کا یہی طریقہ بیان کیا گیا ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانہ میں اگرچہ اموال ظاہرہ و باطنہ کی تفریق قائم ہو چکی تھی لیکن ان کے بارے میں بھی مروی ہے ”عن جعفر بن برقان ان عمر بن عبد العزیز کان اذا اعطی الرجل عطاءً او عمالاً اخذ منه الزکوۃ“

ان تمام روایات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جن نقود پر حکومت کو تلاشی کے بغیر اطلاع ہونا ممکن ہو وہ اموال باطنہ میں شامل نہیں ہیں بلکہ ان سے حکومت زکوٰۃ وصول کر سکتی ہے۔

بینکوں اور دوسرے مالیاتی اداروں کی رقوم پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

بینک میں رقم رکھواتا ہے تو شرعاً وہ رقم بینک کے ذمہ قرض ہوتی ہے امانت نہیں، اسی لئے وہ بینک پر مضمون بھی ہوتی ہے، اور اس پر زیاتی وصول کرنا سود ہوتا ہے، اور جب کسی شخص نے کوئی رقم کسی دوسرے فرد یا ادارہ کو بطور قرض دیدی تو اب اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت واجب ہوگی جب وہ رقم اسے وصول ہو جائے، اس سے پہلے زکوٰۃ واجب الادا نہیں۔ لہذا بینک اکاؤنٹس

۱۔ (ج ۲ ص ۱۸۳، ما قالوا فی العطاء اذا اخذ) ۱۲ م

۲۔ (ج ۳ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) عن ابن عمر عن محمد قال: رأیت الامراء اذا اعطوا العطاء زکوٰۃ ۱۲ مرتب

۳۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۸، رقم ۷۳۷) باب لا صدقة فی مال حتی یحول علیہ الحول ۱۲ م

۴۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”عن عمر بن عبد العزیز ان کان یزکی العطاء والجائزۃ“ یعنی وہ تنخواہوں اور انعامات سے زکوٰۃ وصول فرماتے ہیں (ج ۳ ص ۱۸۵، ما قالوا فی العطاء اذا اخذ) ۱۲ م

۵۔ اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ سے متعلق تفصیلی بحث کیلئے ملاحظہ فرمائیے ”البلارغ“ شمارہ رمضان المبارک سنہ ۱۴۱۱ھ (ص ۸ تا ۱۳) اور شمارہ رمضان المبارک سنہ ۱۴۱۰ھ (ص ۷ تا ۲۳) ۱۲ مرتب

۶۔ اس سے متعلق تفصیلی بحث کیلئے دیکھیے ”البلارغ“ شمارہ رمضان المبارک سنہ ۱۴۱۱ھ (ص ۱۳ و ۱۴) جلد ۱۲ اور شمارہ شوال سنہ ۱۴۱۱ھ (ص ۲ تا ۱۵) ۱۲ م

سے زکوٰۃ وضع کرنے پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ زکوٰۃ واجب الاداء ہونے سے پہلے ہی وضع کر لی گئی۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس قرض کی نوعیت ایسی ہے جیسے کوئی باپ اپنے بیٹے کی رقم حفاظت کی غرض سے اپنے پاس رکھ کر اُسے قرض قرار دیتے تاکہ وہ مضمون ہو جائے، اس صورت میں اگر شمال بسال اس سے زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو بظاہر اس کی ادائیگی میں کوئی اشکال نہیں، اور اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس کسی یتیم کا مال ہوتا تو وہ اسے بطور قرض اپنے پاس رکھتے تھے تاکہ وہ ہلاکت سے محفوظ ہو جائے لیکن ہر سال اس کی زکوٰۃ نکالتے رہتے تھے یہ

آج کل چونکہ زکوٰۃ کی ادائیگی سے غفلت عام ہے اس لئے اگر حکومت مالی اداروں سے زکوٰۃ وصول کرے تو مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے، احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے بھی یہی تھی۔

بَابُ مَا جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي مَنَعِ الزَّكَاةَ مِنَ الشُّدْلِ

عن ابی ذر قال جئت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو جالس فی ظل الکعبۃ قال : نرا انی مقبلاً فقال : هم الاخسر من ورب الکعبۃ یوم القیمۃ ، قال : فقلت مالی ؛ لعلہ انزل فی شیء قال : قلت من هم ؟ فقال ابی و امی .

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکورہ ارشاد (هم الاخسر من ورب الکعبۃ) حضرت ابوذرؓ کو آتے دیکھ کر نہیں تھا بلکہ غالباً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تارکین زکوٰۃ کے احوال منکشف ہو چکے تھے۔ اس وقت آپ نے یہ ارشاد فرمایا اور وہاں بظاہر ایسا کوئی نہ تھا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گفتگو کر رہا ہو۔ حضرت ابوذرؓ نے جب آپ کا یہ فرمان سنا تو انہیں اندیشہ ہوا کہ شاید مجھ سے کوئی ایسی حرکت صادر ہوئی ہے جس کی بنا پر یہ ارشاد ہوا ہے یا میرے بارے میں کوئی وحی نازل ہوئی ہے، جب ان سے صبر نہ ہو سکا تو بے اختیار ہو کر پوچھا ”من هم ؟ فقال ابی و امی ؟“ یعنی ”اخر من“ سے کون سے لوگ مراد ہیں ؟

”فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هُمُ الْكَثْرُونَ“ یعنی زیادہ مال رکھنے والے،
حضرات فقہاء کے نزدیک اس سے ”صاحب نصاب“ مراد ہیں۔

”إلا من قال هكذا وهكذا أفحش بين يديه عن يمينه وعن شماله“
مطلب یہ کہ زیادہ مال والے لوگ ہر امر خسارے میں ہیں البتہ وہ لوگ جو ہر خیر کے کام میں دل کھول کر
خرچ کرتے ہیں وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔

ثم قال: والذي نفسي بيده لا يموت رجل فيدع إيلًا أو بقراً لم يؤد
زكاتها إلا جاءته يوم القيامة أعظم ما كانت راسمته تطؤه بأخفافها
وتنطحه بقرونها كلما نفذت أخراها عادت عليه أولاها حتى يقضى بين الناس“

عن الفمخاني بن مناجم قال: الأكثرون أصحاب عشرة آلاف .
صحاك کا مذکورہ قول قاری قرآن سے متعلق ہے کیونکہ ایک روایت میں آتا ہے ”من قرأ الفاية
كتب من المكثرين المقنطين“ اور مکثرین مقتطین کی تفسیر ”اصحاب عشرة آلاف درهم“
کے ساتھ کی گئی ہے۔ اس تفسیر کو امام ترمذی نے اصحاب اموال سے بھی متعلق قرار دے دیا اور اسی
مناسبت سے حدیث باب میں ”اکثرون“ کی تفسیر بھی ”اصحاب عشرة آلاف درهم“ سے
کر دی۔ فایر اد الترمذی هذا التفسير هنا لمناسبة ضعيفة . اور صحیح وہی ہے کہ ”اکثرون“
بہ اصحاب نصاب مراد ہیں خواہ وہ ”عشرة آلاف درهم“ کے مالک ہوں یا نہ ہوں۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ مجمع خف ، ادنیٰ اور شتر مرغ کی ٹاپ ۱۲ م

۲۔ ان ، من) بیل وغیرہ کا سینگوں سے مارنا ۱۲ م

۳۔ نفذ الشيء ، نیست دنیا بود ہونا ۱۲ م

۴۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳) ۱۲ م

۵۔ دیکھئے الکوکب الدی (ج ۱ ص ۲۳۲) ومعارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳) ۱۲ م

۶۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۶۳) والکوکب (ج ۱ ص ۲۳۲) فطالعہما ان شئت ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا دَيَّتِ الزَّكَاةَ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ

عن انس قال: كنت أمتني أن يبتدئ الأعرابي العاقل فيسأل النبي صلى الله عليه وسلم ونحن عنده إذ أتاه أعرابي فحدثنا بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم: "ان كانا نام ضمام بن ثعلبة ہے۔ اسی جیسا ایک قصہ بخاری میں طلحہ بن عبید اللہ سے بھی مروی ہے، فرماتے ہیں: "جاء رجل من أهل نجد ثاش الرأس نسحم روي صوته ولا نفقه ما يقول حتى دنا فاذ هو يسأل عن الاسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خمس صلوات في اليوم والليلة"

ابن بطال وغیرہ نے دونوں واقعوں کے اتحاد کا دعویٰ کرتے ہوئے کہا ہے کہ "اعرابی" اور "رجل" دونوں کا مصداق ضمام بن ثعلبة ہیں اور واقعہ ایک ہی ہے لیکن علامہ قرطبی نے اس کی تردید کی ہے اور دونوں واقعوں کو مستقل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ دونوں واقعوں کا سیاق، سوالات اور طرز سوال مختلف ہے لہذا ان کے اتحاد کا دعویٰ کرنا تکلف بار ہے۔ حافظ ابن حجر کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ واللہ اعلم۔

"فقال: يا محمد! إن رسولك أتانا فزعم لنا أنك تزعم أن الله أرسلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: نعم، قال: فبالذي رفع السماء وبسط الأرض ونصب الجبال الله أرسلك؟ (إلى...) "إن رسولك زعم لنا أنك تزعم أن علينا الحج إلى بيت الله من استطاع إليه سبيلاً" فقال النبي صلى الله عليه وسلم: نعم" اس روایت میں حج کے تذکرہ کی وجہ سے ایک اشکال یہ پیش آتا ہے کہ حج ۹ھ یا ۱۰ھ میں فرض ہوا، جبکہ ضمام بن ثعلبة کی آپ کی خدمت میں حاضری ۸ھ میں ہوئی۔ اب اگر روایت میں "رجل" کا مصداق ضمام بن ثعلبة کو نہ قرار دیا جائے تب تو کوئی اشکال نہیں (اور یہی زیادہ بہتر ہے) اور اگر انہی کو اس کا مصداق قرار دیا جائے تو یہی کہا جائے گا کہ ضمام بن ثعلبة کی آپ کی خدمت میں حاضری ۸ھ میں نہیں بلکہ ۹ھ میں ہوئی ہے۔ چنانچہ ابن اسحاق، ابو عبیدہ،

اور طبریؒ نے اسی پر جزم کیا ہوا اور ”خافضین“ نے بھی اس کو متعدد وجوہ سے اختیار کیا ہے، واضح ہے کہ جمہور کے نزدیک حج کی فرضیت سہ میں ہوئی۔

قال: فبالذی أرسلک اللہ أمراً بهذا؟ قال: نعم، فقال والذی بعثک بالحق لا ادرع منهن شیئاً ولا اجاوزهن، ثم وثب، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ان صدق الاعرابی دخل الجنة، یہاں اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت میں سنن رواتب (مؤکد) کا کوئی ذکر نہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ سنن مؤکدہ کے ترک پر آدمی گنہگار نہ ہو؟ اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں یہ اس اعرابی کی خصوصیت تھی کہ اس کے حق میں سنن مؤکد نہیں کی گئیں، دوسروں کے لئے یہ حکم نہیں۔ بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ ”لا ادرعہن“ سے مراد ہے ”لا ادرعہن مع اداء السنن من غیر تغیر فی الصفة والهيئة“ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں اس تاویل کی تردید بخاری کی روایت سے ہو رہی ہے جس میں الفاظ مروی ہیں ”والذی اکرمک بالحق لا تطوع شیئاً ولا انقص مما فرض اللہ علی شیئاً، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اطلع ان صدق اور قال (دخل الجنة ان صدق؟)۔ اس اشکال کے جواب کیلئے اور بھی تاویلات کی گئی ہیں۔ پھر یہ بھی اشکال ہوتا ہے کہ روایت میں اور بھی بہت سے احکام کا ذکر نہیں ہو مثلاً فرضیت وضو وغیرہ، تکلیف یکون ناجیاً مع ترک الفرائض۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کے متعدد طرق میں بہت سی

۱۔ ان تمام باتوں کی تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳ تا ۱۶۶) ۱۲م

۲۔ (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان ۱۲م

۳۔ ابن عربیؒ نے اصل اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اعرابی کے کلام سے یہ سمجھ کہ اس کا مقصد اصول اسلام کے بارے میں سوال کرنا ہے اس لئے آپ نے اسی کے مطابق جواب دیا اور آپ کو اس بات کا یقین تھا کہ جب وہ ان بڑے بڑے امور پر عمل کرے گا تو سنن رواتب وغیرہ اس کے لئے اسان ہو جائیں گی اور فرائض پر عمل کی برکت سے سنن کی بھی توفیق ہو جائے گی۔ عارفۃ الاحوذی شرح

سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۱۰)۔ قائل۔ ۱۲ مرتب

احکامات کا بھی تذکرہ ہے ، بہذا کوئی اشکال نہیں ، واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الذَّهَبِ وَالْوَرَقِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق

فها تواد صدقة الرقة من كل أربعين درهما درهم وليس لي في تسعين ومائة شيء

” نیاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم “ اس پر اتفاق ہے کہ چاندی کا نصاب

دو سو درہم ہے ۔ پھر اکثر علما رہند نے دو سو درہم کو ساڑھے باون تولہ چاندی کے مساوی قرار دیا ہے

البتہ حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ اور بعض دیگر علما لکھنؤ کی تحقیق یہ ہے کہ دو سو درہم صرف چھتیس

تولہ ساڑھے پانچ ماشے کے برابر ہیں ۔

اس اختلاف کی بنا پر یہ ہے کہ علامہ لکھنوی نے ایک درہم کو دو ماشہ ڈیڑھ رتی کے مساوی

قرار دیا ہے جبکہ جمہور علما رہند نے اسے تین ماشہ ایک رتی اور ایک بٹہ پانچ رتی (ایک رتی کا پانچواں)

کے مساوی قرار دیا ہے ۔

۱۔ چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ” فآخبرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشرائح الاسلام ،

رج ۱ ص ۲۵۴) کتاب الصوم ، باب وجوب صوم رمضان ۔ اس کے ذیل میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں ” فدخل فيه

باقی المفروضات بل المتدوبات اه ، اور علامہ غنیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے بعض طرق میں صلوہ رحمی کا بھی ذکر ہے

اور بعض میں ادائے خمس کا بھی ۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۶۶ و ۱۶۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ خیل اور رقیق پر زکوٰۃ کا بیان آگے مستقل باب کے تحت آئے گا ۱۲ مرتب

۳۔ اس پر اتفاق ہے کہ دو سو درہم سے کم پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں البتہ جب دو سو درہم ہو جائیں تو اس میں پانچ درہم واجب

ہیں ، پھر دو سو سے زائد پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ واجب نہیں ، البتہ جب دو سو سے چالیس درہم زیادہ ہو جائیں

تو اس وقت ایک درہم اور واجب ہوگا ، اس طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو سو درہم پر بھی پانچ ہی درہم زکوٰۃ

واجب ہوتی ہے اور دو سو اٹالیس پر بھی پانچ ہی ۔ اس کے برعکس صاحبین کے نزدیک دو سو درہم سے زائد میں

بھی اسی کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی لہذا دو سو ایک درہم پر ان کے نزدیک پانچ درہم اور ایک درہم کا چالیسواں

حصہ واجب ہوگا اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے ۔ دیکھئے ” معارف السنن ” (ج ۵ ص ۱۶۰ و ۱۶۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس اختلاف کی بنا پر علامہ لکھنویؒ اور جمہور علماء ہند کے نزدیک نصابِ زکوٰۃ کی تفصیل میں کافی فرق پیدا ہو جاتا ہے جس کا اثر اموال سے متعلقہ تمام احکام شرعیہ پر بہت زیادہ پڑتا ہے اس لئے اس مسئلہ کی مفصل تحقیق کی ضرورت تھی، اس ضرورت کو احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے پورا فرمایا اور اپنے رسالہ ”ارجح الاقادیل فی اھم الموازین و المکامیثیل“ میں جمہور کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ علامہ لکھنویؒ سے اس معاملہ میں تسامح ہوا ہے اور غلطی کا منشا یہ ہے کہ فقہاءؒ کی تصریح کے مطابق ایک درہم ستر درہم بریدہ اور غیر مقشورہ جو کا ہوتا ہے۔ علامہ لکھنویؒ نے غالباً ستر جو کا وزن ایک ساتھ کرنے کے بجائے جو کے چار دانوں کا ایک مرتبہ وزن کیا اور انہیں ایک رتی کے برابر پا کر آگے حساب لگا لیا اور یہیں سے غلط فہمی کی ابتداء ہوئی۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر چار جو کا وزن کیا جائے تو اس میں اور رتی میں اتنا خفیف فرق ہوتا ہے کہ اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا لیکن ستر جو تک پہنچ کر وہ معمولی سا فرق کافی زیادہ ہو جاتا ہے چنانچہ اگر ستر جو کا ایک ساتھ وزن کیا جائے تو یہ فرق ظاہر اور بین ہو جاتا ہے۔ حضرت والد ماجدؒ فرماتے ہیں کہ ”میں نے پوری احتیاط کے ساتھ ستر جو کا وزن کیا کہ حسب تصریح فقہاء جو بھی متوسط لئے جو سب دم بریدہ اور غیر مقشورہ تھے ان کا خود بھی چند بار وزن کیا اور متعدد صرافوں سے وزن کرایا تو انہیں میں نے جمہور علماء ہند کے قول کے موافق پایا، لہذا جمہور کی تحقیق ہی معنی ہے اور راجح ہے۔ واللہ اعلم۔“

۱۔ جو ”اوزان شرعیہ“ کے نام سے معروف ہے اور مستقلاً نیز ”جواہر الفقہ“ (ج ۱ ص ۴۰۵ تا ۴۲۹) کا جزء بن کر بھی شائع ہو چکا ہے ۱۲ م

۲۔ حالانکہ نفس الامر میں ایک رتی کا وزن نہ پورے چار جو ہے نہ پورے تین جو، بلکہ چار سے کسی قدر کم ہے اور تین سے کسی قدر زیادہ۔ دیکھئے ”اوزان شرعیہ“ (ص ۱۰) ۱۲ م

۳۔ اسی طرح دینار کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ وہ ایک مثقال سونے کے مساوی ہوتا ہے لیکن پھر مثقال کی مقدار میں اختلاف ہے۔ جمہور علماء ہند کے نزدیک ایک مثقال ساڑھے چار ماشہ کا ہوتا ہے جبکہ علامہ لکھنویؒ کی تحقیق یہ ہے کہ ایک مثقال تین ماشہ ایک رتی کا ہوتا ہے۔ اس بارے میں بھی جمہور کی تحقیق راجح و تفصیل کے دیکھئے ”اوزان شرعیہ“ ۱۲ مرتبہ یعنی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْإِبِلِ وَالْغَنَمِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب کتاب الصدقة فلم يخرجہ الی
عمالہ حتی قبض فقرنہ بسیفہ ، فلما قبض عمل بہ ابو بکر حتی قبض وعمر حتی قبض
وکان فیہ " فی خمس من الابل شاة ۱۱ و فی عشر شاتان و فی خمس عشرة ثلاث
شياه و فی عشرين اربع شياه و فی خمس وعشرين بنت مخاض الی خمس ثلاثین ،
فاذا زادت ففیہا بنت لبون الی خمس واربعین ، فاذا زادت ففیہا حقة ۱۲ الی
ستین فاذا زادت ففیہا جذعة الی خمس وسبعین فاذا زادت ففیہا ابنت لبون
الی تسعین فاذا زادت ففیہا حقتان الی عشرين ومائة ۱۳ ۱۴ اوٹوں کی زکوۃ میں
ایک سو بیس تک اتفاق ہے کہ اسی حساب پر عمل ہوگا جو حدیث باب میں بیان کیا گیا البتہ ایک سو
بیس کے بعد اختلاف ہے ۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو بیس تک دو حقتے واجب ہوتے
ہیں اور ایک سو بیس سے ایک بھی زائد ہو جائے تو فرض متغیر
ہو جائے گا اور ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہوں گے اور یہیں سے ان کے نزدیک حساب

۱۱ الضان یختص بذات الوبر والعز بذات الشعر ، والشاة والغنم اعم منهما ، ذکرًا كان او انثی . والکیش للذکر من الضان و
النعجة للانثی منه ، والتیس للمذکر من المعز ، والعنزة لانتاه ۱۲ مرتب
۱۲ بنت المخاض من النوق ہی انتی تم علیہا الحول ودخلت فی الثانیة ، ووجه تسمیتہا بذات المخاض ان امہا استعدت
للمخاض ای الحمل او حملت ، معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۳ مرتب
۱۳ ہی التي تمت لها سنتان ودخلت فی الثالثة . ووجه تسمیتہا ان امہا أصبحت ذات لبن للآخر ، معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۴ مرتب
۱۴ ہی التي آتی علیہا ثلاث سنین ودخلت فی الرابعة . والحقة سمیت بہا لاستحقاقہا ان ترکیب علی قبا الفعل . معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۵ مرتب
۱۵ فی اصل اللغة للفتی من السیوان والانسان ومن النوق : التي طعنت فی الخامسة ، وسمیت بہا لانہا تجزع انسان
اللبن ای تقلعہا ۔ والمراد فی الكل انثی فانہا التي تجب فی الزکوۃ ويجوز الذکر تقویماً . کذا فی المعارف
(ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۶ مرتب

۱۶ اتفق الائمة الاربعة علی ہذا القدر مع خلاف فیہ من بعض غیرہم . المعارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۷ مرتب

اربعیات اور خمینات پر دائر ہو جائے گا یعنی اس عدد میں جتنی اربعیات ہوں اتنی بنت لبون اور جتنی خمینات ہوں اتنے حق واجب ہوں گے۔ مثلاً ایک سو تیس تک باتفاق دو حق تھے اب ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہو جائیں گی کیونکہ ایک سو اکیس میں تین اربعیات ہیں پھر ایک سو تیس پر دو بنت لبون اور ایک حق واجب ہوگا۔ کیونکہ یہ عدد دو اربعیات اور ایک خمین پر مشتمل ہے۔ پھر ایک سو چالیس پر دو حق ایک بنت لبون (اس لئے کہ یہ عدد دو خمین اور ایک اربعین پر مشتمل ہے) اور ایک سو پچاس پر تین حق واجب ہوں گے (اس لئے کہ یہ عدد تین خمینات پر مشتمل ہے) و علیٰ ہذا القیاس ہر دس پر فریضہ تبدیل ہوگا۔

امام مالک کا مسلک | امام مالک کا مسلک بھی شافعیہ کی طرح ہے، البتہ اتنا فرق ہے کہ اربعیات اور خمینات کا یہ حساب امام شافعی کے نزدیک ایک سو اکیس سے شروع ہوتا ہے جبکہ امام مالک اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حساب ایک سو تیس سے شروع ہوگا۔ یعنی ایک سو اکیس تک دو حق واجب رہیں گے اور ایک سو تیس سے مذکورہ حساب شروع ہوگا اور امام شافعی کی طرح ایک حق اور دو بنت لبون واجب ہوں گے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث بابکے ہر جس کے الفاظ یہ ہیں: "فإذا زادت علی عشرين ومائة ففی کل خمین حقۃ وفی کل اربعین ابنة لبون" ان الفاظ کے ظاہر سے دونوں مسلکوں پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ البتہ اس جملہ کی ایک تفسیر ابو داؤد میں امام زہریؒ سے مروی ہے جو امام شافعی کے مسلک کے مطابق ہے، امام شافعی نے اسی لئے اس کو اختیار کیا ہے۔

۱۔ و مثله (ای مثل مذہب مالک) مذہب احمد والیہ ذہب محمد بن اسحاق و ابو عبیدہ وہی روایت ابن الحکم عن مالک و ہو قول ابن الماجشون من اصحابہ۔ کافی "بدایۃ" ابن رشد وغیرہ۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۷۵) ۱۲م ۲۔ (ج ۱ ص ۲۲۰ باب فی زکوۃ السائتہ) عن ابن شہاب قال: ہذہ نسخۃ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذی کتبہ فی الصدقۃ وہی عند آل عمر بن الخطاب، قال ابن شہاب: اقرأنیہا سالم بن عبد اللہ بن عمر فوعظتہا علی وجہہا وہی التی اتفقنا علی نقل کرنا، عمر بن عبد العزیز من عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر و سالم بن عبد اللہ بن عمر فذکر (الزہری) الحدیث، قال (الزہری) "فاذا كانت احدى وعشرين ومائة ففیہا ثلاث بنات لبون حتی تبلغ تسعا وعشرين ومائة فاذا كانت ثلاثین ومائة ففیہا بنتا لبون وحقۃ الہ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

امام ابو حنیفہ کا مسلک | امام ابو حنیفہ کا مسلک ان کے برخلاف یہ ہے کہ ایک سو بیس^{۱۲۰} تک دو حق واجب رہیں گے اس کے بعد استیناف ناقص ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی یہاں تک کہ ایک سو چالیس پر دو حق اور چار بکریاں ہوں گی اور ایک سو پینتالیس پر دو حق اور ایک بنت مخاض، اس کے بعد ایک سو پچاس پر تین حق واجب ہوں گے۔ اس کو استیناف ناقص اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بنت لبون نہیں آئی۔ پھر ایک سو پچاس کے بعد استیناف کامل ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی، یہاں تک کہ ایک سو ستر پر تین حق اور چار بکریاں ہوں گی پھر ایک سو پچتر پر تین حق اور ایک بنت مخاض پھر ایک سو چھیاسی پر تین حق ایک بنت لبون پھر دو سو پر چار حق ہو جائیں گے۔ اس کے بعد ہمیشہ استیناف کامل ہوتا رہے گا۔

حنفیہ کا استدلال حضرت عمرو بن حزم کے صحیفہ سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو

لہ و مذہب ابی حنیفہ ہو مذہب اصحابہ والیہ ذہب سفیان الثوری والنخعی و اہل العراق و ہو قول ابن مسعود و ذکر السفاقی : انہ قول عمر رضی اللہ عنہ و لکنہ غیر مشہور عنہ کافی الحدیث و قول ابی حنیفہ روایۃ عن مالک کما ذکرہ الزلیحی فی نصب الراية۔ واللہ اعلم۔ اہ کذا فی معارف الثوری (ج ۵ ص ۱۷۲ و ۱۷۳ و ۱۷۴) مرتب علیہ سلمہ میں جب یمن کا علاقہ نجران فتح ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مشہور صحابی حضرت عمرو بن حزم کو اس کا گورنر بنا کر بھیجا، رخصت کے وقت آپ نے حضرت ابی بن کعب سے چمڑے کے ٹکڑے پر ایک کتاب لکھو کر ان کے حوالے کی جس میں زکوٰۃ، دیات اور دوسرے بہت سے امور سے متعلق ہدایات درج تھیں۔ حضرت عمرو بن حزم کے بعد یہ صحیفہ ان کے پوتے ابو بکر بن محمد کے پاس رہا ان سے مشہور امام حدیث ابن شہاب زہری نے یہ کتاب پڑھ کر اس کی نقل حاصل کی، چنانچہ امام زہریؒ یہ کتاب بھی درس پڑھایا کرتے تھے۔ بعد میں یہ کتاب مختلف کتب حدیث کا جز بن گئی، چنانچہ اس کے اقتباسات مسند احمد، مؤطا امام مالک، نسائی، دارمی وغیرہ میں زکوٰۃ اور دیات وغیرہ کے ابواب میں متفرق طور پر آئے ہیں۔

دیکھئے ”کتابت حدیث عہد رسالت و عہد صحابہ میں“ (ص ۸۴ تا ۸۶) بحوالہ طبقات ابن سعد (جلد اول جز ۲ ص ۲۶۷) اور ”الوثائق السیاسیہ“ (نمبر ۱۰۵ ص ۱۰۴ تا ۱۰۹) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵۱) ذکر حدیث عمرو بن حزم فی العقول، سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۰۹ و ۲۱۰ رقم ۲۷۷ و ۲۷۸ و ۲۷۹) کتاب الحدود والعیات والتلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۱۷ رقم ۱۶۸۸) کتاب الجراح، باب ما یجب بہ الفقاص ۱۲ مرتب علیہ

لکھوا کر دیا تھا اس میں اونٹوں کی زکوٰۃ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے ”أنہا إذا بلغت تسعين ففيها حقتان إلى أن تبلغ عشرين ومائة فإذا كانت أکثر من ذلك ففي كل خمسين حقة فما فضل فإنه يُعاد إلى أول فريضة الأمل“

اس میں ”فی کل اربعین بنت لیون“ کا بھی کوئی ذکر نہیں بلکہ اس میں خمسینات پر وارد ہے، اور اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ایک سو بیس کے بعد فريضہ لوٹ کر اسی حساب پر چلا جائے گا جس سے اس کی ابتداء ہوئی تھی اور یہی امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔

حضرت عمرو بن حزم والی روایت پر خصب بن ناصح کے ضعف کا اعتراض کیا جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ خصب میں اگرچہ ایک درجہ میں ”لین“ ہے لیکن ان کی روایت مقبول ہے۔ اس کے علاوہ امام طحاوی نے اس کو ”ابوبکر أحمد ثنا ابو عمرو الضمیر حد ثنا حماد بن سلمة“ کے طریق سے بھی روایت کیا ہے اس میں خصب کا واسطہ نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار حماد بن سلمہ پر ہے جو آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ سلم کے رجال میں سے ہیں لہذا ان کا تقریر مضر نہیں اور جہاں تک آخر عمر میں مختلط ہونے کا تعلق ہے سو بہت سے حفاظ ثقات کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا لیکن محض اس بات

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۴۸ و ۳۴۹) کتاب الزیادات، باب الزکاة فی الابل السائمة ۱۲ مرتب عنی عنہ
۲۔ الخصب بن ناصح الحارثی البصری، صدوق یحظى، من التاسعة - مات سنة ثمان وقيل سبع وثمانين - سی۔
تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۲۳ رقم ۱۲۵) ۱۲ مرتب

۳۔ قال الشيخ البنوری: فان الخصب فيه لين مع انه اخرج له اصحاب السنن - المعارف (ج ۵ ص ۱۷۸) ۱۲ م
۴۔ طحاوی (ج ۲ ص ۳۴۹) کتاب الزیادات، باب الزکوٰۃ فی الابل السائمة ۱۲ م
۵۔ حماد بن سلمہ بن دینار البصری البوسلمی، ثقة عابد اثبت الناس فی ثابت وتغير حفظه بآخره من كبار الثقات (الطبقة الوسطی من اتباع التابعین) مات سنة سبع وستين (اخرج رواياته "خت" ای البخاری تعلیقاً - "م" ای مسلم - "ع" ای اصحاب السنن الاربعة) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۹ رقم ۵۴۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ
۶۔ مثلاً دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۹ رقم ۷۵) ترجمہ احمد بن عبد الرحمن بن وہب بن مسلم المصری، اور ترجمہ خلف بن خلیفہ بن صاعد الاشجعی (ج ۱ ص ۲۲۵ رقم ۱۲۵) نیز دیکھئے ترجمہ عبد الرزاق بن ہمام بن نافع الحمیری (ج ۱ ص ۵۰۵ رقم ۱۱۸۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

کی بناء پر ان کی روایات کو علی الاطلاق رد نہیں کیا جاسکتا چنانچہ ایسے روایات کی روایات مقبول ہیں تا وقتیکہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ یہ روایت آخر عمر کی ہے۔

تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو قیس بن سعد اپنی کتاب سے روایت کیا کرتے تھے اور پھر وہ کتاب گم ہو گئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قیس بن سعد چونکہ ثقہ راوی ہیں اس لئے ان سے کتاب کا گم ہو جانا اور روایت کو حافظہ سے بیان کرنا مضر نہیں۔

مختصر یہ کہ اس پر کئے جانے والے تمام اعتراضات وارد ہیں اور یہ روایت بلاشبہ قابل استدلال ہے۔

طحاوی اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت ابن مسعود اور حضرت

عبداللہ بن احمد بن حنبل نقل کرتے ہیں، قال: سمعت ابی یقول: ضاع کتاب حماد بن سلمة، فكان یحدثهم عن حفظه فیہذہ قفۃ: نیز امام احمد عفا اللہ عنہ نقل کرتے ہیں، قال: قال حماد بن سلمة: استعارنی حجاج الاحول کتاب قیس ذہب الی مکة فقال: ضاع بسنن کبریٰ یقنی (۴۶ ص ۹۳ و ۹۵) قبیل باب تفسیر اسنان الابل، کتاب الزکوٰۃ ۱۲ مرتب

عہ قال الحافظ: و ہذا کتاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعمر بن حزم مشہور، قد رواہ مالک و الشافعی عنہ، وقد صحیح الحدیث بالکتاب المذكور جماعة من الائمة، لا من حیث الاسناد، بل من حیث الشہرة۔ فقال الشافعی فی رسالۃ: لم یقبلوا ہذا الحدیث حتی ثبت عندہم انہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وقال ابن عبد البر: ہذا کتاب مشہور عند اہل السیر معروف ما فیہ عند اہل العلم معرفة یتفقون بشہرتہا عن الاسناد، لانه اشہر التواتر فی مجیئہ لتلقی الناس لہ بالقبول والمعرفة، قال: ویل علی شہرتہ ما روی ابن ذہب عن مالک عن اللیث بن سعد عن یحییٰ بن سعید عن سعید بن المسیب قال: وجہ کتاب عند آل حزم ینذرون انہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وقال العقلی: ہذا حدیث ثابت محفوظ الا انہ نری انہ کتاب غیر سمور عن فوق الزہری۔ وقال یعقوب بن سفیان: لا اعلم فی جمیع الکتاب المنقولہ کتابا اصح من کتاب عمرو بن حزم ہذا، قال ابن ابی شیبہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین یرجعون الیہ ویذہبون رأیہم۔ وقال الحاکم: قد شہد عمر بن عبدالعزیز و امام عصرہ الزہری لہذا الکتاب بالصحة، ثم ساق ذلک بسندہ الیہما۔ کذا فی التلخیص الحسیر (ج ۴ ص ۱۷۱ و ۱۸۰ تحت رقم ۳۸۵) کتاب الجراح۔ باب ما یجب بہ العمام ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

کہ عن خصیف عن ابی نعیدہ و زباید بن ابی مریم عن عبد اللہ بن مسعود انہ قال فی ذلک الابل (باقی حاشیہ بر فتح الباری)

بھی مرفوعہ کے درجہ میں ہیں کیونکہ یہ مقدار شرعیہ کا معاملہ ہے جو غیر مدرک بالقیاس ہوتے ہیں اور ایسے امور میں قول صحابی حدیث مرفوعہ کا درجہ رکھتا ہے۔

پھر خاص طور سے حضرت علیؓ کا اثر اس لئے اہمیت رکھتا ہے کہ صحیحین کی روایت کے مطابق ان کے پاس احادیث نبویہ (علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) کا ایک صحیفہ موجود تھا جو ان کی تلوار کی قرابت (نیام) میں رہتا تھا جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دوسرا مورچہ کے

داہن ابی شیبہ فی مصنف (ج ۲ ص ۱۲۵، من قال اذا زادت علی عشرين ومائة استقبل بها الفريضة) والبيهقي في سننه الكبرى (ج ۴ ص ۹۲، کتاب الزکوٰۃ، باب ذکر روایۃ عاصم بن ضمرہ عن علیؓ بخلاف ما مضی الخ) کلہم من طریق ابی اسحاق عن عاصم بن ضمرہ عن علیؓ۔
یہ اثر بھی غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔

امام بیہقیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ شریک "ابو اسحاق عن عاصم بن ضمرہ عن علیؓ" کے طریق سے اس کے برخلاف نقل کرتے ہیں "قال اذا زادت الابل علی عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون"۔ بیہقی (ج ۴ ص ۹۳، باب ذکر روایۃ عاصم بن ضمرہ الخ)۔
شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ سفیان شریک کے مقابلہ میں احتفظ ہیں، لہذا پہلی روایت راجح ہے، اس کے علاوہ سفیان اور شریک کی روایت میں تعارض بھی نہیں لہذا کوئی اشکال نہیں۔ عدم تعارض کی توجیہ کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۹۸، باب صدقۃ السواکم) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۱۴

۱۔ اس صحیفہ سے متعلق تفصیل مکیئے صحیح بخاری جلد اول کے درج ذیل مقامات ملاحظہ فرمائیے :

- (۱) کتاب العلم - باب کتابہ العلم (ص ۲۱) - (۲) فضائل المدینۃ، باب حرم المدینۃ (ص ۲۵۱ و ۲۵۲) (۳) کتاب الجہاد
- باب فکاک الاسیر (ص ۳۲۸) - (۴) کتاب الجہاد، باب ما ذکر من درع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعصاه الخ (ص ۳۳۸)
- (۵) کتاب الجہاد باب ذمۃ المسلمین وجوارہم واحده یسعی بہا اذناہم (ص ۳۵۰) - (۶) کتاب الجہاد، باب اثم من عاصم غدر
- ۲۔ کما فی صحیح البخاری "وعلیہ سیف فی صحیفۃ معلقۃ (ج ۲ ص ۱۰۸۴) باب ما یکرہ من التعمق والتنازع والغلو فی الدین البیض
- کتاب الاعظام - فی البیض المسلم "صحیفۃ معلقۃ فی قراب سیفہ" (ج ۱ ص ۳۴۲) کتاب الحج، باب فضل المدینۃ ودعا النبی

صلی اللہ علیہ وسلم فیہا بالبرکۃ الخ ۱۲ مرتب

۳۔ مثلاً دیت، فدیہ، قصاص، ذمیوں کے حقوق، ولا، معاہدات کے احکام اور مدینہ کے حرم ہونے کی تفصیلاً۔
ان تمام کے لئے پچھلے حوالے ملاحظہ فرمائیے نیز دیکھئے "کتابت حدیث" (ص ۷۹) ۱۲ مرتب

علاوہ اسنات الابل کے احکام بھی لکھوائے تھے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ ان کی بیان کردہ تفصیل اسی صحیفے کے مطابق ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ مجمل ہے اور حضرت عمر بن حزم کی روایت مفصل، لہذا مجمل کو مفصل پر محمول کیا جائے گا جس کی وضاحت یہ ہے کہ ”فی کل خمسین حقۃ“ حنفیہ کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق بھی صادق آتا ہے، البتہ ”فی کل اربعین ابنۃ لبون“ کا جملہ بظاہر حنفیہ کے خلاف معلوم ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”فی کل اربعین“ سے مراد چھتیس^{۳۹} سے لیکر انچاس^{۴۰} تک کے اعداد ہیں اور اہل عرب کے کلام میں اس قسم کا توسع ہوتا ہے کہ سور کو لغو کر کے صرف عقود بول دیتے ہیں اس صورت میں یہ استیناف کامل کا بیان ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک استیناف کامل^{۴۱} میں چھتیس^{۴۲} سے انچاس^{۴۳} تک بنت لبون واجب پڑتی ہے، اس توجیہ

۱۔ کافی البخاری ”فتشیرا رای فتح الصحیفۃ“ فاذا فیہا اسنان الابل * (ج ۲ ص ۱۰۸) کتاب الاعظام، باب ما یکرہ من التعلیق والتنازع الخ۔ وفي الصصح لمسلم ”فیہا اسنان الابل (ج ۱ ص ۴۴۲) کتاب الحج، باب فضل المدینۃ الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ ۲۔ وقال (المحافظ) فی (الفتح) ج ۶ ص ۱۵۰: فیہا (ای فی صحیفۃ علی) بیان المصارف۔ (المعارف ج ۵ ص ۱۸۱) الخ ۳۔ مزید ملاحظہ فرمائیے صحیح بخاری میں محمد بن الحنفیہ کی روایت (ج ۱ ص ۴۳۸) کتاب الجہاد، باب ما ذکر من مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۴۔ اس لئے کہ ایک سو پچاس کے عدد پر جو کہ تین خمینات مشتمل ہے (حنفیہ کے نزدیک تین حقۃ واجب ہیں اور استیناف کامل ہونے کے بعد دو سو پر (جو چار خمینات مشتمل ہے) چار حقۃ واجب ہوتے ہیں، علیٰ ہذا القیاس ہر اگلے خمین پر حنفیہ کے نزدیک ایک حقۃ بڑھ جاتا ہے معلوم ہوا کہ ”فی کل خمسین حقۃ“ حنفیہ کے مسلک کے عین مطابق ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۔ لیکن اس توجیہ پر یہ الجہن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ ”فی کل اربعین ابنۃ لبون“ ایک سو بیس تک کی زکوٰۃ بیان کرنے کے متعلق بعد آیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک کے عدد کے ساتھ بھی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک استیناف ناقص ہوتا ہے جس میں بنت لبون ہی نہیں آتی جس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ توجیہ ایک سو پچاس کے بعد دئے استیناف کامل میں تو جاری ہو سکتی ہے لیکن ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک کے استیناف ناقص میں جاری نہیں ہو سکتی جبکہ روایت کا ظاہر اس کو اس کے بعد کے تمام اعداد کے ساتھ متعلق قرار دے رہا ہے ؟

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر نظر میں ”فی کل اربعین ابنۃ لبون“ کا تعلق ایک سو بیس کے بعد کے تمام اعداد سے ہے لیکن درحقیقت اس کا تعلق ایک سو پچاس کے بعد کے استیناف کامل کے ساتھ ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کو ہم نے مجمل مان کر

۱۲ مرتب عفی عنہ
۱۳ مرتب عفی عنہ
۱۴ مرتب عفی عنہ
۱۵ مرتب عفی عنہ
۱۶ مرتب عفی عنہ
۱۷ مرتب عفی عنہ
۱۸ مرتب عفی عنہ
۱۹ مرتب عفی عنہ
۲۰ مرتب عفی عنہ
۲۱ مرتب عفی عنہ
۲۲ مرتب عفی عنہ
۲۳ مرتب عفی عنہ
۲۴ مرتب عفی عنہ
۲۵ مرتب عفی عنہ
۲۶ مرتب عفی عنہ
۲۷ مرتب عفی عنہ
۲۸ مرتب عفی عنہ
۲۹ مرتب عفی عنہ
۳۰ مرتب عفی عنہ
۳۱ مرتب عفی عنہ
۳۲ مرتب عفی عنہ
۳۳ مرتب عفی عنہ
۳۴ مرتب عفی عنہ
۳۵ مرتب عفی عنہ
۳۶ مرتب عفی عنہ
۳۷ مرتب عفی عنہ
۳۸ مرتب عفی عنہ
۳۹ مرتب عفی عنہ
۴۰ مرتب عفی عنہ
۴۱ مرتب عفی عنہ
۴۲ مرتب عفی عنہ
۴۳ مرتب عفی عنہ

کے بعد ”فی کل أربعین ابنة لبون“ کا جملہ بھی مسلک حقیہ کے عین مطابق ہو جاتا ہے اور جمع بین الروایات کیلئے ایسا کرنا ضروری ہے۔

اس تاویل پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ابو داؤد کی روایت میں صراحت کے ساتھ شافعیہ کی بیان کردہ تفصیل مذکور ہے، چنانچہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فی اذا كانت إحدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون حتى تبلغ تسعاً وعشرين ومائة فإذا كانت ثلاثين ومائة ففيها بنتا لبون وحقة حتى تبلغ تسعاً وثلاثين ومائة الخ“ لہذا ابو داؤد کی روایت ترمذی کی روایت کیلئے مفسر سمجھی جائے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تفسیر راوی کا اذراخ ہے جو حجت نہیں۔ واللہ اعلم

۱ (ج ۱ ص ۲۲۰) باب فی زکوٰۃ السائمتہ ۱۲

۲ قال الشيخ (الانوار) وكنى اقول: ان الزيادة مدرجة من الراوى فانه لو كان هذا متن كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف لم يعتن به البخاري والترمذي ولم يروياه تماثلاً؟ ويؤيد ذلك انه لما رواه الدارقطني في ”سننه“ بهذا التفصيل، فقال في اوله: وهذا كتاب تفسير لا يؤخذ في شئ من الابل الصدقة حتى يبلغ خمس ذود، الا ان ذكر فيه مثل ما في حديث ابي داود من الزيادة، فلا بد ان يقال: انه من اذراخ الراوى ولا حجة في مثله اهـ وراجع لمزيد التفصيل معارف السنن (ج ۵ ص ۱۸۲ و ۱۸۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳ قال الشيخ البنوري: ثم بعد هذا البحث والفحص ان كلامنا من الصورتين (الاولى: الاستيناف الالاول بعد المائة والعشرين كما هو مذهب ابي حنيفة واصحابه والثوري وكافة العراقيين - والثانية عدم الاستيناف كما هو مذهب الائمة الثلاثة) تسادى بها الفرضية وكل ترتيب سائغ (جائز) والمرحومينها كما اختاره الحافظ ابن جرير الطبري حيث قال: وتخير بين الاستيناف وعدمه لورود الاخبار بها اهـ ذكر الخطابي في ”المعالم“ والنفوس في ”شرح المذهب“ والبدر العيني في ”العمدة“ ولأبي بكر الرازي في ”احكام القرآن“ وللنفوس في ”البيان“ كلام متين في ترجيح ما اختاره ابو حنيفة رحمه الله تعالى - فراجعها - فمن شراخذا بما قال العراقيون ومن شراخذا بما اختاره المجازيون فقطع القول بان كلاماً من الترتيبين ثابت من عهد النبوة، وجرى بكل التعامل في عهد الخلفاء الاربعة، وتعامل السلف فيما بعد، فلا مسأغ للإكراه من القولين - فمن اعجب قول سحر العلوم في ”رسائل الاركان“ (ص ۱۱۷): ان الاشبه هو قول الشافعي واحمد، وان حجتهم اقوى من حجة الحنفية الخ - قال الشيخ: ان ما ذهب اليه ابو حنيفة لاشك انه متوارث من عهد الخلفاء ايضاً، وادى توارث يكون اقوى من شئ جرى به تعامل على رضى الله عنه في عهد خلافة وتعامل عبد الله بن مسعود به

۱۲ مرتب عفی عنہ
۱۸ مرتب عفی عنہ
۱۹ مرتب عفی عنہ
۲۰ مرتب عفی عنہ
۲۱ مرتب عفی عنہ
۲۲ مرتب عفی عنہ
۲۳ مرتب عفی عنہ
۲۴ مرتب عفی عنہ
۲۵ مرتب عفی عنہ
۲۶ مرتب عفی عنہ
۲۷ مرتب عفی عنہ
۲۸ مرتب عفی عنہ
۲۹ مرتب عفی عنہ
۳۰ مرتب عفی عنہ
۳۱ مرتب عفی عنہ
۳۲ مرتب عفی عنہ
۳۳ مرتب عفی عنہ
۳۴ مرتب عفی عنہ
۳۵ مرتب عفی عنہ
۳۶ مرتب عفی عنہ
۳۷ مرتب عفی عنہ
۳۸ مرتب عفی عنہ
۳۹ مرتب عفی عنہ
۴۰ مرتب عفی عنہ
۴۱ مرتب عفی عنہ
۴۲ مرتب عفی عنہ
۴۳ مرتب عفی عنہ
۴۴ مرتب عفی عنہ
۴۵ مرتب عفی عنہ
۴۶ مرتب عفی عنہ
۴۷ مرتب عفی عنہ
۴۸ مرتب عفی عنہ
۴۹ مرتب عفی عنہ
۵۰ مرتب عفی عنہ
۵۱ مرتب عفی عنہ
۵۲ مرتب عفی عنہ
۵۳ مرتب عفی عنہ
۵۴ مرتب عفی عنہ
۵۵ مرتب عفی عنہ
۵۶ مرتب عفی عنہ
۵۷ مرتب عفی عنہ
۵۸ مرتب عفی عنہ
۵۹ مرتب عفی عنہ
۶۰ مرتب عفی عنہ
۶۱ مرتب عفی عنہ
۶۲ مرتب عفی عنہ
۶۳ مرتب عفی عنہ
۶۴ مرتب عفی عنہ
۶۵ مرتب عفی عنہ
۶۶ مرتب عفی عنہ
۶۷ مرتب عفی عنہ
۶۸ مرتب عفی عنہ
۶۹ مرتب عفی عنہ
۷۰ مرتب عفی عنہ
۷۱ مرتب عفی عنہ
۷۲ مرتب عفی عنہ
۷۳ مرتب عفی عنہ
۷۴ مرتب عفی عنہ
۷۵ مرتب عفی عنہ
۷۶ مرتب عفی عنہ
۷۷ مرتب عفی عنہ
۷۸ مرتب عفی عنہ
۷۹ مرتب عفی عنہ
۸۰ مرتب عفی عنہ
۸۱ مرتب عفی عنہ
۸۲ مرتب عفی عنہ
۸۳ مرتب عفی عنہ
۸۴ مرتب عفی عنہ
۸۵ مرتب عفی عنہ
۸۶ مرتب عفی عنہ
۸۷ مرتب عفی عنہ
۸۸ مرتب عفی عنہ
۸۹ مرتب عفی عنہ
۹۰ مرتب عفی عنہ
۹۱ مرتب عفی عنہ
۹۲ مرتب عفی عنہ
۹۳ مرتب عفی عنہ
۹۴ مرتب عفی عنہ
۹۵ مرتب عفی عنہ
۹۶ مرتب عفی عنہ
۹۷ مرتب عفی عنہ
۹۸ مرتب عفی عنہ
۹۹ مرتب عفی عنہ
۱۰۰ مرتب عفی عنہ

لے ولا یجمع بین متفرق ، ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة ” اس جملے کی تشریح میں ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے ۔ اس اختلاف کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے قرآن تفصیل کی ضرورت ہے ۔

لے اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ نہی ساعی یعنی عامل کے حق میں ہے ؛ یا مالک کے حق میں ؛ یا دونوں کے حق میں ؟ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ نہی ساعی کہلئے ہے کما حکاہ الراؤدی فی کتاب الاموال ۔ نقلہ العینی (ج ۹ ص ۹) باب لایجمع بین متفرق الخ (اور خطاب امام شافعیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اس نہی کا تعلق ساعی اور مالک دونوں سے ہے — عینی (ج ۹ ص ۹) اور مرقاۃ شرح مشکوٰۃ (ج ۳ ص ۱۳۵ ، باب ما یجب فیہ الزکوۃ) میں امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ یہ نہی مالک کہلئے ہے ۔ اس طرح امام شافعیؒ کی تین روایتیں ہو جاتی ہیں ۔ بہر حال ان کی اصل روایت یہی ہے کہ نہی کا تعلق ساعی سے ہے) ۔ امام مالکؒ کے نزدیک نہی کا تعلق مالک سے ہے (کما فی المعارف ج ۵ ص ۱۸۴) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا تعلق ساعی سے ہے (کما نقل فی عارضة الاحوذی ج ۳ ص ۱۱۰) ولینظر من کتب الحنفیۃ ان النہی لہما جمیعاً (المعارف ج ۵ ص ۱۸۵) ۔

بہر حال حدیث کے خطاب کو اگر مالک سے متعلق قرار دیا جائے تو ” جمع “ اور ” تفریق “ کی کیا صورتیں ہوں گی اس کی دونوں مثالیں آگے متن میں آرہی ہیں ۔ اور اگر اس خطاب کو ساعی سے متعلق قرار دیا جائے تو ” جمع بین متفرق “ کی صورت یہ ہوگی کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے پاس بیس بیس بکریاں ہوں ایسی صورت میں ان میں سے کسی پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں مگر ساعی ایسا کرتا ہے کہ ان دونوں کی بکریوں کو جو کہ متفرق تھیں یکجا شمار کر کے چالیس کے مجموعہ پر ایک بکری وصول کر لیتا ہے اس کو رد کا جارہا ہے کہ ایسا نہ کرے ۔

اور تفریق بین مجتمع کی صورت ہوگی کہ مثلاً ایک شخص کے پاس ایک سو بیس بکریاں ہوں جن کے مجموعہ پر صرف ایک بکری واجب ہوتی ہے مگر ساعی ان کو چالیس چالیس کے تین حصوں میں تقسیم کر کے اس سے تین بکریاں وصول کرتا ہے ایسا کرنا ساعی کے لئے جائز نہیں ہے ۔ واللہ اعلم ۔ وراجع للتفصیل عمدة القاری (ج ۹ ص ۹ و ۱۰) باب لایجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

لے قولہ : ” مخافة الصدقة “ یہ نہی کی علت ہے ، پچھلے حاشیہ میں کی گئی تشریح کی روشنی میں اس کا تعلق ساعی کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور مالک کے ساتھ بھی ، پہلی صورت میں تقدیری عبارت یہ نکلے گی ” مخافة قلة الصدقة “ یا ” مخافة ان لا تجب الصدقة “ یعنی ساعی کو قلت صدقہ کے خوف سے یا عدم وجوب صدقہ کے خوف سے متفرق مال کو جمع نہ کرنا چاہئے اور مجتمع مال کو متفرق نہ کرنا چاہئے ۔ اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت اس طرح ہوگی (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

ائمۃ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی مال دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو زکوٰۃ ہر شخص کے الگ الگ حصے پر نہیں، بلکہ مجموعے پر واجب ہوتی ہے۔ مثلاً اگر اشیائیں بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہیں تو زکوٰۃ اسی بکریوں پر واجب ہوگی، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ یہ اسی بکریاں ایک ہی شخص کی ملکیت ہیں، اور چونکہ اسی بکریوں پر نصاب نہیں بدلتا، بلکہ وہی ایک بکری واجب رہتی ہے جو چالیس پر واجب تھی، اس لئے صرف ایک بکری زکوٰۃ میں دینی ہوگی، حالانکہ اگر دونوں کے حصوں کا الگ الگ اعتبار کیا جائے تو ہر شخص کے حصے میں چالیس بکریاں آتی ہیں۔ اس صورت میں ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہونی چاہئے، لیکن دونوں کے اشتراک کی وجہ سے ہر شخص سے ایک ایک بکری وصول کرنے کے بجائے مجموعے سے صرف ایک بکری وصول کر لی جائے گی، اور اس سے دونوں کا فریضہ ساقط ہو جائے گا۔

پھر ائمۃ ثلاثہ کے نزدیک اس اشتراک کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں شخص مال کی ملکیت میں شریک ہوں، اور مال دونوں کے درمیان مشاع ہو، اس کو ”خلطۃ الشیوع“ کہا جاتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں اشخاص ملکیت میں تو باہم شریک نہ ہوں، بلکہ دونوں کی ملکیتیں جدا جدا ہوں، لیکن دونوں کا باڑا ایک ہو اور ان کی کم از کم چار چیزیں مشترک ہوں، چرائی، چراگاہ، دودھ دوہنے والا اور بیانیہ والا (راعی، مرغی، حالب اور محل) اس صورت کو ”خلطۃ الجوار“ کہتے ہیں۔ ائمۃ ثلاثہ کے نزدیک ”خلطۃ الجوار“ کا بھی اسی طرح اعتبار ہے جس طرح

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ”مخافۃ کثرۃ الصدقۃ“ یا ”مخافۃ وجوب الصدقۃ“ یعنی مالک کو کثرت صدقہ کے ڈر سے یا وجوب صدقہ کے ڈر سے جمع بین المتفرق اور تفریق بین المجمع نہ کرنی چاہئے۔ دیکھئے اللوکب الدرۃ (ج ۱ ص ۲۳۲) اس سے متعلق کچھ تفصیل آگے متن میں آئے گی ۱۲ از مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۱۸

لہ الخلطۃ بالضم الشریکۃ وبالکسر العشرۃ کما فی لسان العرب، والصیح پہننا بالضم دون الکسر۔ المعارف (ج ۵ ص ۵۸) واضح رہے کہ ”خلطۃ الشیوع“ کو ”خلطۃ الاشتراک“ اور ”خلطۃ الاعیان“ بھی کہا جاتا ہے ۱۲ مرتب ۱۳ ”خلطۃ الجوار“ کو ”خلطۃ الاوصاف“ بھی کہتے ہیں۔ پھر امام احمد کے نزدیک ”خلطۃ الجوار“ کے اعتبار کے لئے چھ اوصاف میں اشتراک ضروری ہے:

(۱) المرعى یعنی چراگاہ، وقیل طریقہا الی المرعى، وقیل الموضع الذی تجتمع فیہ لتسريح

”خلطة الشيوع“ کا، چنانچہ ”خلطة الجوار“ کی صورت میں بھی زکوٰۃ دونوں اشخاص کے مجموعی مال پر واجب ہوگی۔

دوسری طرف یہ بات ذہن میں رکھئے کہ مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہونے کی صورت میں بعض مرتبہ مقدار واجب انفرادی وجوب کے مقابلے میں کم ہو جاتی ہے، اور بعض مرتبہ زیادہ ہو جاتی ہے، اب ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے مذکورہ بالا جملے کا مطلب یہ ہے کہ ”زکوٰۃ زیادہ واجب ہونے کے خوف سے نہ دو آدمی مال کے اندر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار پیدا کر کے اسے اکٹھا کریں، اور نہ اسے علیحدہ کریں، بلکہ جس حالت پر ہے اسی حالت پر رہنے دیں“۔

(۲) المراح (موسیوں کے رہنے کی جگہ، بارہ) (۳) المحلب (الانار الذی یحلب فیہ اللبن۔ ولا یشرط خلط اللبن، وقال ابواسحاق المروزی یشرط فیحلب احدہما فوق اللبن الآخر، قال صاحب البیان: ہو واضح الوجہ الثلاثہ وفي وجه یشرط ان یحلبا معاً و یخلط اللبن ثم یقسمانہ) (۴) المشرّب (کالبرّ والنہر والنحوں والعین، او کانت المیاء مختلفہ بحدیث لا تخص غنم احدہما بشئ) (۵) النعل (الذکر من الحيوان) (۶) المرعى۔
ومثله مذهب مالک مع اختلاف بعض اصحابہ فی مراعاة بعضہا و جمیعہا حتی قال بعض اصحابہ باشتراط المرعى والمرعى فقط۔

امام شافعی وغیرہ نے خلطۃ الجوار کی تاثیر کیلئے نو شرطیں مقرر کی ہیں ”الاشحاد فی المرعى“ (اگر یہ لفظ مرعى بالالف المقصورہ ہو تو اس کے معنی چراگاہ کے ہوں گے ایسی صورت میں اگلی شرط مسرح سے غالباً طریق الی المرعى“ مراد ہوگا۔ اور اگر یہ لفظ ”مرعى“ بروزن ”مرعى“ ہو تو اس کے معنی گھاس اور چارہ کے ہوں گے۔ واللہ اعلم۔ مرتب) والمشرّح والمآح والنعل والرعی والمشرّب والمحلب والحالب والکلب۔
علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں ایک شرط اور بیان کی ہے یعنی ”نیۃ الخلطۃ“ اس طرح یہ کل دس شرائط ہو جاتی ہیں جن کو علامہ نوویؒ نے دو شعروں میں جمع کر دیا ہے:

مرأح ومرعى ثم راع ومحلب ۛ وکلب وفحل ثم حوض وحالب
فہذی ثمان قیل تسع لمسرح ۛ وقصد لخلط زید فیہا فیحلب

ثم ہذہ شروط محققة بخلطۃ الجوار والتاثير نفس الشریکۃ فی ایجاب الزکوٰۃ ثلاثہ شروط اخری ”کون الشریکین من اہل الزکوٰۃ، وکون المال المشترك نصاباً، ومضی حول کامل علیہما۔

یہ تمام تفصیل عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۱)، باب ما کان من خلیطین فانہما یراجعان بینہما بالسویۃ (اور معارف السنن

مثلاً اگر دو آدمیوں کی چالیس چالیس بکریاں ہوں تو الگ الگ ہونے کی صورت میں ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، اور مشترک ہونے کی صورت میں مجموعے (یعنی اسی) پر صرف ایک واجب ہوگی۔ اب اگر دو آدمی جن کے درمیان نہ خلطۃ الشیوع ہے نہ خلطۃ الجوار، زکوٰۃ کم کرنے کی نیت سے آپس میں شرکت پیدا کر لیں تو یہ ناجائز ہے، اور اسی کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے کہ لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ۔

اس کے برعکس اگر دو آدمیوں کے پاس دو سو دو بکریاں مشترک ہوں تو ان کے مجموعے پر تین بکریاں واجب ہوتی ہیں، اب اگر یہ شرکت کو ختم کر کے ادھی ادھی تقسیم کر لیں تو ہر ایک کے پاس ایک سو ایک بکریاں ہوں گی، اور ہر شخص کے ذمے صرف ایک ایک بکری واجب ہوگی، لہذا اگر اس غرض کے لئے جانوروں کو تقسیم کیا جائے کہ زکوٰۃ کم آئے گی تو یہ ناجائز ہے، اور اس کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے: وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْمَعٍ۔

یہ ساری تفصیل ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث بابی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار زکوٰۃ کی مقدار واجب میں مؤثر نہ ہوتے تو جمع و تفریق سے منع نہ کیا جاتا۔

اس کے برعکس حنفیہ کے نزدیک نہ خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے، اور نہ خلطۃ الجوار کا، بلکہ ہر صورت میں زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی، مجموعے پر نہیں۔ چنانچہ اگر اسی بکریاں دو افراد کے درمیان نصف نصف مشترک ہوں (خواہ ملکاً و شیوعاً، خواہ جواراً)، تو ہر شخص پر ایک ایک بکری الگ واجب ہوگی۔ حنفیہ کا استدلال ابو داؤد میں حضرت علی بن معاویہ کی مرفوع حدیث سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ: "وَفِي الْعَتَمَةِ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا تِسْعٌ وَثَلَاثُونَ فَلَيْسَ عَلَيْكَ فِيهَا شَيْءٌ"۔ نیز ابو داؤد ہی کے مذکورہ باب میں حضرت صدیق اکبر کا وہ مکتوب مروی ہے جو انہوں نے حضرت انسؓ کو مصدق بناتے وقت دیا تھا، اس میں الفاظ یہ ہیں کہ "فَإِنْ لَمْ تَبْلُغْ سَائِمَةَ الرَّحْلِ أَرْبَعِينَ، فَلَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ"۔ ان دونوں احادیث میں اتالیس بکریوں

۱۔ (ج ۱ ص ۲۲۰ و ۲۲۱) باب فی زکوٰۃ السائمتہ ۱۲

۲۔ ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) باب فی زکوٰۃ السائمتہ ۱۲

۳۔ ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱۹) ۱۲

پر زکوٰۃ کی مطلقاً نفی کی گئی ہے، خواہ حالت اشتراک کی ہو یا افراد کی۔ اب اگر دو آدمیوں کے درمیان
 مختصر بکریاں مشترک ہوں تو امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مجموعے پر ایک بکری واجب ہو جائیگی،
 حالانکہ کوئی شخص انتالیس^{۳۹} سے زائد کا مالک نہیں، اور اس سے حدیث مذکور کے اطلاق کی
 نفی ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کے زیر بحث جملے ”لا یجمع بین متفرق الخ“ کا تعلق ہے
 حنفیہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ ”کوئی شخص زکوٰۃ کم کرنے کی غرض سے نہ متفرق اموال
 کو جمع کرے، اور نہ اکٹھے اموال کو متفرق کرے، اس لئے کہ ایسا کرنے سے زکوٰۃ کی مقدار واجب
 پر کوئی فرق نہ پڑے گا۔ بلکہ زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی“ گویا حنفیہ کے نزدیک
 تقدیر عبارت یوں ہے: ”لا یجمع بین متفرق، ولا یفرق بین مجتمع مخافة
 الصدقة، فإت ذلك لا یؤثر فی تعیر الزکوٰۃ“

تنبیہ :- یہاں یہ واضح رہے کہ اس حدیث کے تحت ”معارف السنن“ میں
 جو بحث آئی ہے اس سے بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الشیوع معتبر ہے،
 خلطۃ الجوار معتبر نہیں، گویا ائمہ ثلاثہ سے حنفیہ کا اختلاف صرف خلطۃ الجوار میں ہے، خلطۃ الشیوع میں
 نہیں۔ لیکن یہ بات درست نہیں، واقعہ یہ ہے کہ یہ مسلک حضرت عطارؒ اور حضرت طاؤسؒ کا ہی۔
 کما نقلہ الخطابی فی معالم السنن۔ حنفیہ کے نزدیک نہ خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے۔ اور
 نہ خلطۃ الجوار کا۔ اس کی تصریح حنفیہ کی تمام کتب فقہ، مثلاً شامی اور بدائع الصنائع میں موجود
 ہے کہ اگر اسی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں تو ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہوگی،
 مجموعے پر ایک بکری نہ ہوگی۔ یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الشیوع بھی
 معتبر نہیں۔ چنانچہ حضرت مولانا بنوریؒ صاحب قدس سرہ نے بھی اس بحث کے آخر میں
 ”بحث و تنبیہ“ کے زیر عنوان خود اپنی سابقہ بحث کے برعکاس یہ تحریر فرمادیا ہے کہ حنفیہ کی کتابوں

۱۔ (ج ۵ ص ۱۸۴ تا ۱۸۹) ۲۔ م

۳۔ المطبوع عندنا فی ذیل ”المختصر“ للمذری (ج ۲ ص ۱۸۵) باب فی زکوٰۃ السائمة ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۳۰۴) باب زکوٰۃ المال ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۲۹) فصل و انصاب الغنم فلیس فی اقل من الغنم زکوٰۃ ۱۲ م ۵۵ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۲) ۱۲ م

کی تحقیق کے بعد بھی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حنفیہ کے مسلک میں خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں کا اعتبار نہیں۔ لیکن چونکہ یہ تنبیہ بحث کے بالکل آخر میں ہے، اور شرح کی ساری بحث پہلے مفروضے پر مبنی ہے اس لئے اس سے غلط فہمی ہو جاتی ہے۔ اس موقع پر "معارف الحسن" کا مطالعہ کرتے وقت یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے۔

"وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَا جَعَانِ بِالسَّوِيَّةِ" اس جملے کی تشریح میں بھی ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار معتبر ہے، اس لئے اُن کے نزدیک اس کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً خلطۃ الجوار کی صورت میں جب دو آدمیوں کی متمیز الملک اسی بکریوں سے مُصَدِّق نے ایک بکری وصول کر لی تو ظاہر ہے کہ وہ بکری دونوں میں سے کسی ایک شخص کی ہوگی۔ اب وہ شخص جس کی بکری مُصَدِّق نے لے لی ہے، آدھی بکری کی قیمت دوسرے شخص سے وصول کر لے گا۔

اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں اُن کے نزدیک "تراجع" کی صورت یہ ہے کہ مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ نصف نصف مشاعاً مشترک تھے، اور مُصَدِّق نے ان کے مجموعے سے تین بکریاں وصول کر لیں، اور یہ تینوں بکریاں کسی ایک شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو اب یہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ڈیڑھ بکری کی قیمت وصول کر لے گا۔

حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الجوار کی صورت میں تو "تراجع" کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ دونوں کی املاک متمیز ہیں، اور ہر شخص کی ملک سے الگ زکوٰۃ وصول ہوگی۔ اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں دونوں کے حصے مساوی ہیں تو تراجع صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے جب زکوٰۃ کسی ایک شخص کی متمیز ملک سے وصول کر لی گئی ہو، ورنہ نہیں۔ مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ مشاعاً مشترک ہوں تو حنفیہ کے نزدیک ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، (کیونکہ ہر شخص کا حصہ ۷½ اونٹ ہے جس پر ایک بکری واجب ہوتی ہے) اب اگر یہ دونوں بکریاں کسی ایک ہی شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو وہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ایک بکری یا اس کی قیمت وصول کر لے گا، اور اگر یہ بکریاں بھی نصف نصف مشترک تھیں تو تراجع کا کوئی سوال نہیں۔

یہاں تک "تراجع" کی صورتیں بالکل واضح ہیں۔ لیکن خلطۃ الشیوع کی صورت میں جب شریکوں

کے حصے متفاوت ہوں تو حنفیہ کے نزدیک "تراجع" کی صورتیں قدرے دقیق ہیں، حنفیہ کے نزدیک اگرچہ اس صورت میں زکوٰۃ کا وجوب تو مجموع پر نہیں ہوتا، بلکہ ہر شخص پر اپنے حصے کے حساب سے ہوتا ہے، لیکن مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ دونوں شریکوں کو تقسیم پر مجبور کرنے کے بجائے وصول بائی مشترک مال سے کر لے۔ علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع میں اس کی وضاحت یوں فرمائی ہے کہ اگر اسی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان اثلاًثاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دوثلث (۲/۳) زید کے ہوں، اور ایک ثلث (۱/۳) عمرو کا ہو، تو زید پر زکوٰۃ میں ایک بکری واجب ہے (کیونکہ اس کا حصہ چالیس بکریوں سے زائد ہے) اور عمرو پر کچھ واجب نہیں (کیونکہ اس کا حصہ کل ۲۶ ۲/۳ بکریوں کے برابر اور نصاب سے کم ہے) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق صرف زید سے اس کی تہا مملوک بکری وصول کرے، لیکن اگر زید کے پاس کوئی غیر مشترک بکری نہیں ہے تو شرعاً مصدق کے لئے جائز ہے کہ وہ ان مشترک بکریوں ہی میں سے ایک بکری لے جائے۔ اب اگر مصدق ان اسی بکریوں میں سے ایک بکری لے گیا تو عمرو کو حق ہوگا کہ وہ زید سے ایک ثلث بکری کی قیمت وصول کر لے، کیونکہ جو بکری مصدق لے گیا، مشاع ہونے کی وجہ سے اس کا ایک ثلث عمرو کی ملکیت تھا، اور عمرو پر زکوٰۃ واجب نہ تھی، لہذا اس کی ایک تہائی بکری زید کی زکوٰۃ کے حساب میں چلی گئی، جسے وہ زید سے وصول کرنے کا حق دار ہے۔

اسی طرح اگر زید اور عمرو کے درمیان ایک سو بیس بکریاں اثلاًثاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دوثلث زید کے ہوں، اور ایک ثلث عمرو کا، تو حنفیہ کے نزدیک دونوں پر ایک ایک بکری واجب رہے گی کیونکہ زید کا حصہ اسی کے برابر ہے، اور عمرو کا حصہ چالیس کے برابر، اور چالیس پر بھی ایک بکری واجب ہوتی ہے اور اسی پر بھی) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق زید اور عمرو دونوں سے ایک ایک ایسی بکری وصول کرے جس میں شرکت نہ ہو، لیکن اگر ان کے پاس غیر مشترک بکریاں نہیں ہیں تو مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ مشترک بکریوں ہی میں سے دونوں کی زکوٰۃ وصول کر لے۔ چنانچہ اگر مصدق ان مشترک بکریوں میں سے دو بکریاں لے گیا، تو اب زید کو یہ حق ہے کہ وہ عمرو سے ایک تہائی بکری کی قیمت وصول کر لے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مشاع ہونے کی وجہ سے ہر ہر بکری ان دونوں کے درمیان اثلاًثاً مشترک تھی، چنانچہ جو دو بکریاں زکوٰۃ میں گئیں، ان میں سے بھی ہر بکری کا دو تہائی زید کا اور ایک تہائی عمرو کا تھا۔ اس طرح زید کی ملکیت میں سے چار تہائی بکریاں چلی گئیں، جبکہ

اس پر صرف تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی، اور عمرہ کی ملکیت سے صرف دو تہائی بکری گنتی، جبکہ اس پر بھی تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی۔ لہذا عمرہ ایک تہائی بکری کی قیمت زید کو ادا کرے گا۔

خلطہ اشبوع کی صورت میں "تراجع" کی شکلیں صرف حنفیہ ہی کے مسلک پر درست ہو سکتی ہیں، لیکن جو حضرات خلطہ اشبوع کی صورت میں مجموعی زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں، اُن کے مسلک پر ان شکلوں میں کوئی "تراجع" نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک شرکا، کے انفرادی وجوب کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے۔
 فما فسد فان هذا المقام من مزال الافهام، واللہ سبحانہ اعلم

کمپنی پر زکوٰۃ کا مسئلہ

مذکورہ بالا تفصیل سے ہمارے زمانے کی مشترک سرمایے کی کمپنیوں کا حکم بھی معلوم ہو سکتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں "شرکت" کی ایک نئی قسم رائج ہے جسے "کمپنی" کہتے ہیں۔ پہلے "شرکت" محدود سرمایے پر صرف چند افراد کے درمیان ہوتی تھی، جو آپس میں ایک دوسرے کو جانتے تھے۔ لیکن اب کمپنیوں کا جو نظام رائج ہوا ہے، اس میں ہوتا ہے کہ چند افراد یہ اعلان کرتے ہیں کہ ہم فلاں کاروبار شروع کرنا چاہتے ہیں، اس میں اتنے سرمایے کی ضرورت ہوگی، جو شخص چاہے اس کاروبار میں ہمارے ساتھ حصہ لے کر شامل ہو جائے۔ اس غرض کے لئے وہ ایک حصہ کی رقم بھی متعین کر دیتے ہیں، مثلاً کاروبار میں کل سرمایہ دس لاکھ روپے درکار ہے تو وہ کہتے ہیں کہ سو روپے کا ایک حصہ ہوگا، اور کل دس ہزار حصے ہوں گے۔ اب جو شخص جتنے حصص چاہے لے لے، جتنا بچہ بہت سے لوگ پیسے دے کر یہ حصے لے لیتے ہیں (ان حصوں کو عربی میں "اَسْهُم" اور انگریزی میں "شیرز" کہتے ہیں) اور کاروبار کا منافع ان حصص کے مالکان میں بقدر حصص تقسیم ہوتا ہے۔

۱۔ مثلاً اگر دو بیروں کی قیمت تیس تیس روپے کے حساب سے ساڑھے روپے ہو تو ان ساڑھ میں سے چالیس زید کے حصے کے ہوں گے اور بیس عمرہ کے، پھر چونکہ عمرہ کی جانب سے پوری ایک بکری زکوٰۃ میں ادا کی گئی جس کی قیمت تیس روپے تھی تو گویا اس کی جانب سے زکوٰۃ میں تیس روپے ادا کئے گئے جن میں سے صرف بیس اس کی ملکیت تھے اور دس زید کی۔ لہذا زید اب یہ دس روپے عمرہ سے وصول کرے گا۔ ۱۲ مرتب

اسی طرح ایک کمپنی میں سینکڑوں افراد شریک ہوتے ہیں، جو ایسا اوقات ایک دوسرے کو جانتے بھی نہیں ہیں۔ پھر چونکہ کمپنی کے مشترک امور کی انجام دہی کے لئے ان سب افراد کا جمع ہونا تقریباً ناممکن ہے، اس لئے عملی سہولت کی غرض سے آج کل کے قانون میں کمپنی کو ”شخص قانونی“ کہا جاتا ہے، یعنی یہ کمپنی قانونی اعتبار سے ایک فرد کے حکم میں ہوتی ہے، اور اس پر وہ تمام احکام عائد ہوتے ہیں جو ایک فرد پر ہوتے۔

پھر کمپنی کے یہ حصص بازار میں فروخت بھی ہوتے ہیں اور کاروبار کے نفع بخش ہونے کے اعتبار سے ان حصص کی بازاری قیمتیں گھٹتی بڑھتی بھی رہتی ہیں، بعض اوقات سو روپے کا حصہ ڈیڑھ سو میں فروخت ہوتا ہے، اور بعض اوقات اس کی قیمت کل اسی روپے رہ جاتی ہے۔

شرکت کی اس نئی قسم سے متعلق فقہی طور پر کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں :

ایک یہ کہ شریعت میں ”شخص قانونی“ معتبر ہے یا نہیں ؟

دوسرے یہ کہ اس کمپنی پر بحیثیت کمپنی زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں ؟

تیسرے یہ کہ کمپنی کے حصہ داروں پر انفرادی طور سے زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں ؟

چوتھے یہ کہ اگر انفرادی حصص پر زکوٰۃ واجب ہے تو حصے کی پوری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہوگی

یا اس کے صرف اتنے حصے پر جو اموال قابل زکوٰۃ کے مقابل ہے ؟

پانچویں یہ کہ اگر انفرادی حصص کی قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے تو زکوٰۃ میں حصے کی اصل قیمت معتبر

ہوگی یا اس وقت کی بازاری قیمت ؟

ان سوالات کے جواب میں یہاں صرف اتنا خلاصہ سمجھ لیجئے کہ حنفیہ کے نزدیک چونکہ

خلطۃ الشیوع معتبر نہیں ہے، اس لئے ان کے یہاں شرکت میں ”شخص قانونی“ کا کوئی اعتبار

نہیں ہے، اگرچہ وقت زمین کی زرعی پیداوار پر حنفیہ کے نزدیک جو عشر واجب ہے، اس کو زکوٰۃ

کے معاملے میں ”شخص قانونی“ کی ایک مثال کہا جاسکتا ہے، لیکن مشترک مال پر ”شخص قانونی“

کی حیثیت سے زکوٰۃ کا وجوب حنفیہ کے نزدیک نہیں ہوتا، اس لئے کمپنی پر بحیثیت کمپنی ان کے اصول

پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ البتہ حصہ داروں میں سے جو لوگ صاحب نصاب ہوں گے صرف

ان کے انفرادی حصص پر زکوٰۃ واجب ہوگی، غیر صاحب نصاب حصہ داروں کے حصص پر زکوٰۃ نہ ہوگی

پھر چونکہ ”کمپنی“ کا شیردر اصل پورے کاروبار کے مشاع حصے سے عبارت ہے اس لئے

اس شیر میں کچھ حصہ کاروبار کی عمارت، مشینری اور ان غیر نامی اثاثوں کا بھی ہے جن پر زکوٰۃ واجب

نہیں ہوتی، اور کچھ حصہ نقد رقم، مال تجارت، خام مال اور دوسرے نامی اثاثوں کا بھی ہے جو قابل زکوٰۃ ہیں، اس لئے اصولی طور پر ایک حصے کی پوری قیمت پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، بلکہ اس مشیر کے بھی صرف اس حصے پر زکوٰۃ ہے جو نامی اثاثوں کے مقابل ہو، لہذا اصل ہر حصہ دار کو یہ حق ہے کہ وہ یہ معلوم کرے کہ کاروبار کا کتنا حصہ غیر نامی اثاثوں پر اور کتنا نامی اثاثوں پر مشتمل ہے؟ اور اسی تناسب سے اپنے مشیر کے صرف اتنے حصے کی زکوٰۃ ادا کرے جو نامی اثاثوں کے مقابل ہو، مثلاً کسی کاروبار کے نامی اثاثے پورے کاروبار کا ۵۷ فیصد ہیں، اور حصہ سوریے کا ہے، تو ہر حصے کے صرف پچھتر روپے پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لیکن چونکہ ہر حصہ دار کو اس بات کا معلوم کرنا اور اس کا حساب لگانا مشکل ہے، اس لئے احتیاط اسی میں ہے کہ پورے حصے کی قیمت کی زکوٰۃ ادا کر دے۔

اب صرف یہ سوال رہ جاتا ہے کہ حصے کی اصل قیمت معتبر ہوگی، یا بازاری قیمت؟ سو چونکہ حصص کی قیمتوں میں اتار چڑھاؤ کاروبار کی مجموعی قیمت کے اعتبار سے ہوتا ہے، یعنی کاروبار میں نفع زیادہ ہوتا ہے تو حصص کی قیمت بڑھ جاتی ہے، نقصان ہوتا ہے تو گھٹ جاتی ہے، اس لئے ہر حصے کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو وجوب زکوٰۃ کے دن بازار میں طے ہوئی ہو۔ اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مثلاً اگر سوریے کا حصہ بازار میں ایک سو بیس روپے کا یک رہا ہے تو حصہ ایک سو بیس روپے ہی کا سمجھا جائے گا، اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی، اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی شخص کا مال تجارت شرفاء میں ایک ہزار روپے میں خریدا ہو، اور سال کے ختم ہونے تک اس کی قیمت بارہ سو روپے ہو گئی ہو تو اب زکوٰۃ بارہ سو روپے پر آئے گی، نہ کہ ایک ہزار روپے پر۔

مصر کے بعض علماء مثلاً ابوزہرہ وغیرہ نے کمپنی کے حصص کے بارے میں یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ چونکہ حصص کی عام خرید و فروخت ہوتی ہے، اور اس کے لئے ایک مستقل مارکیٹ بازار حصص کے نام سے ہوتا ہے، اس لئے یہ حصص بذات خود ”عروض تجارت“ بن گئے ہیں، اور محض احتیاط کی بنا پر نہیں بلکہ اصل مسئلے کی رو سے ان کی پوری بازاری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے۔ یہ بات قابل غور تو ہے، لیکن حنفیہ کے عام اصول کے لحاظ سے حصص پر عروض تجارت کی حیثیت میں زکوٰۃ اس وقت واجب ہوگی جب کسی شخص نے ان کو تجارت کی نیت ہی سے خریدا ہو، ورنہ نہیں۔

یہ ساری تفصیل حنفیہ کے اصول کے مطابق تھی، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے اصول پر زکوٰۃ حصہ داروں کے انفرادی حصص پر نہیں، بلکہ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب ہوگی، اس لئے کہ ان کے نزدیک ”غلطہ اشیعوع“ جس طرح سوائم میں معتبر ہے، اسی طرح نقد اور عروض تجارت میں بھی

معتبر ہے، جیسا کہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے "شرح المہذب" (ص ۴۳۱ جلد ۵) میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ البتہ ان کے اصول کے مطابق کمپنی پر زکوٰۃ واجب ہونے کیلئے شرط یہ ہوگی کہ کمپنی کے تمام حصہ دار مسلمان ہوں، کیونکہ ان کا اصول یہ ہے کہ اگر شرکار میں کوئی ایک بھی غیر مسلم ہو تو زکوٰۃ کے حق میں خلطہ الشیوع معتبر نہیں ہوتا، کمافی شرح المہذب۔ لہذا اگر کمپنی کے حصہ داروں میں غیر مسلم بھی شامل ہوں تو ان کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب نہ ہوگی، بلکہ حصہ داروں پر انفراداً واجب ہوگی، اس صورت میں ان کے اصول پر بھی وہی تفصیل ہوگی جو حنفیہ کے اصول پر ہوتی ہے۔

لیکن بہر صورت! اگر کمپنی کے تمام شرکار مسلمان ہوں تو شافعیہ کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب ہوگی، اگرچہ بعض حصہ دار انفرادی طور پر صاحب نصاب نہ ہوں، اس لئے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک "خلطہ الشیوع" کی صورت میں اگر شرکار کا انفرادی حصہ نصاب تک نہ پہنچتا ہو، لیکن مجموعہ نصاب تک پہنچ جائے تب بھی مجموعہ پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ البتہ مالکیت کے نزدیک چونکہ "خلطہ الشیوع" کے معتبر ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ ہر شریک کا انفرادی حصہ نصاب تک پہنچتا ہو (کمافی شرح المہذب) اس لئے اگر کمپنی کے کچھ حصہ دار صاحب نصاب نہ ہوں تو ان کے نزدیک کمپنی پر بحیثیت کمپنی زکوٰۃ نہ ہوگی، بلکہ صرف صاحب نصاب حصہ داروں پر انفراداً زکوٰۃ آئے گی۔

اس سے واضح ہو گیا کہ زکوٰۃ کے معاملہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسلمانوں کی کمپنی "شخص قانونی" کی حیثیت رکھتی ہے، یعنی کمپنی تقدیراً ایک شخص کے حکم میں ہے، البتہ اتنا فرق ہے کہ موجودہ قوانین کے تحت "شخص قانونی" کا اعتبار اس حد تک کیا جاتا ہے کہ سرکاری ٹیکس عائد کرتے وقت اس کو حصہ داروں کے علاوہ ایک مستقل وجود قرار دیا جاتا ہے، لہذا کمپنی پر بحیثیت کمپنی الگ ٹیکس عائد ہوتا ہے، اور ہر حصہ دار پاپرس کے حصے کے لحاظ سے الگ ٹیکس لگایا جاتا ہے، لیکن چونکہ زکوٰۃ کے معاملے میں "شخصی" یعنی ایک ہی شخص پر ایک ہی سال میں ایک ہی مال کے اعتبار سے

۱۔ (ج ۵ ص ۴۰۹) ۱۲

۲۔ (ج ۵ ص ۴۰۷) ۱۲

۳۔ الثانی: دہرائی ہوئی بات، اس کی جمع ثنائیہ آتی ہے ۱۲ م

دو مرتبہ زکوٰۃ عائد کرنا بنفس حدیث ممنوع ہے، اس لئے شافعیہ کے نزدیک جب زکوٰۃ کمپنی پر واجب ہوگی تو اسی سال کمپنی کے حصہ داروں پر اپنے حصص کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، کیونکہ کمپنی کے ذیل میں ان کے حصص کی زکوٰۃ ایک مرتبہ نکل گئی، اب دوبارہ حصص پر وجوب نہ ہوگا۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْبَقْرِ

فِي ثَلَاثِينَ مِنَ الْبَقَرِ تَبِيعَ أَوْ تَبِيعَةً وَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ مَسْنَةً ۚ

ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بقر اگر تیس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور تیس پر ایک تبیعہ ہے اور چالیس پر ایک مسنہ ہے پھر مزید تعداد بڑھنے پر بھی ہر تیس پر ایک تبیعہ اور ہر اربعین پر ایک مسنہ ہے۔

پھر ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک چالیس سے زائد پر مزید کوئی زکوٰۃ نہیں یہاں تک کہ عدد ساٹھ تک پہنچ جائے، جبکہ امام ابوحنیفہ کی اس بارے میں تین روایات ہیں پہلی روایت میں چالیس کے بعد کے کسور میں بھی اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔ لہذا جب چالیس پر ایک گائے زیادہ ہوگی تو اس زائد پر ربع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کا چالیسواں حصہ) اور زائد ہونے پر نصف عشر مسنہ (مسنہ کا بیسواں حصہ) اور تین زائد ہوتے پر ثلاثہ اربع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کے دسویں حصہ کے تین چوتھائی)، واجب ہوں گے دھکذا۔ وھذا روایۃ الاصل۔ اور امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ چالیس سے زائد پر مزید کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ عدد پچاس تک پہنچ جائے

۱۔ بخاری میں طلحہ بن عبید اللہ کی روایت میں حضرت صفوان بن ثعلبہ کے بارے میں مروی ہے ”وذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة، قال هل علي غيرها؟ قال لا الا ان تطوع (ج ۱ ص ۱۲) باب الزكاة من الاسلام ۱۲

۲۔ ہوالذی دخل فی السنۃ الثانیۃ وقیل استوفانا ودخل فی الثالثۃ، وسمی بذلک لانه یتبع ائمہ۔

بدی الساری (ص ۹۰) بزیادۃ من المرتب ۱۲

۳۔ ولذالک الذی دخل فی الثالثۃ ۱۲ مرتب

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

پھر چپاس پر رُبح مسنہ یا ثلث بیع کا اضافہ ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی تیسری روایت صاحبینؒ کے مطابق ہے۔

پھر ظاہر یہ کہ نزدیک بقر اگر چپاس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور پھر ہر چپاس پر ایک بقرہ ہے۔ جبکہ حضرت سعید بن المسیبؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک بقر کا نصاب اونٹ کی طرح پانچ ہی سے شروع ہو جاتا ہے اور پانچ پر ایک بکری واجب ہوتی ہے دس پر دو، پندرہ پر تین اور بیس پر چار اور پچیس پر ایک بقرہ۔ پھر جب عدد چھتر ہو جائے تو اس میں دو بقرہ، یہاں تک کہ عدد ایک سو بیس تک پہنچ جائے اور اس سے زائد ہونے پر ہر چالیس پر ایک بقرہ ہے۔ واللہ اعلم۔

عن معاذ بن جبل قال: بعثني النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فأمرني أن أخذ من كل ثلاثين بقرّة تبعاً أو تبعية ومن كل أربعين مسنة " ومن كل حالم ديناراً " ومن كل حالم ديناراً كما مطلب یہ ہے کہ ہر بالغ ذمی سے ایک دینار بطور جزیرہ وصول کیا جائے۔

جزیرہ اور اس کی قسمیں | واضح رہے کہ جزیرہ کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو کفار پر انگی

لہ ان تمام کی تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۹۹ و ۵۰۰) باب صدقۃ السوائم فصل فی البقرۃ ۱۲ مرتب لہ غالباً ان حضرات کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہ کے اثر سے ہو جانے کے سبب کے مطابق مروی ہو لیکن امام بیہقیؒ نے اس کو موقوف اور منقطع قرار دیا ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۹۹) باب کیت فرض صدقۃ البقرۃ نیز دیکھئے زیلعی اول (اس کی تعلیقات ج ۲ ص ۳۴۸) باب صدقۃ السوائم، فصل فی البقرۃ ۱۲ مرتب غنی عنہ

لہ قال شیخ الانورؒ: وفي رواية " اثنا عشر درهماً " ولا تعارض فيها، فان الدرهم نوعان - نوع يكون عشرة منه ديناراً ونوع يكون اثنا عشر منه ديناراً - كذا في المعارف (ج ۵ ص ۱۹۵) ۱۲ مرتب

۳۔ جزیرہ وہ رقم جو غیر مسلموں کو اسلامی حکومت میں سکونت اختیار کرنے کیلئے سالانہ ادا کرنی پڑتی ہو اس کا مادہ "جزیرہ یحزری" ہے جس کے معنی ادا کرنے کے آتے ہیں۔ جزیرہ کی حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے حکومت اسلامیہ کی حفاظت اور نظام اسلامی کی بقا کی ذمہ داری ہر مسلمان پر عائد کی ہے، چنانچہ خلیفہ اسلام بوقت ضرورت اس ذمہ داری کو پورا کرنے کیلئے ہر بالغ مرد اور عورت کو فوجی مقاصد کیلئے طلب کر سکتا ہے لیکن غیر مسلموں پر جو نظام اسلامی کی حقانیت پر عقیدہ نہیں رکھتے اسلام نے اس کی مدافعت کیلئے تلوار اٹھانے کی ذمہ داری عائد نہیں کی، لیکن جب وہ اسلامی نظام کے ماتحت امن اطمینان کی زندگی بسر کریں اور تقریباً ان تمام حقوق شہریت سے استفادہ کریں جن سے مسلمان استفادہ کرتے ہیں تو لازم تھا کہ وہ اس کچھ معاوضہ بھی ادا کریں جو معاوضہ

رہنا مندی سے مقرر کیا جاتا ہے اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ امام کی رائے کے سپرد ہی بنتا مناسب سمجھے مقرر کر دے، اس جزیرہ کو جزیرہ صلح کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم کا جزیرہ وہ ہے جو قہر اور غلبہ مقرر کیا جاتا ہے جبکہ مسلمان کفار پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں، اس جزیرہ کی مقدار متعین ہے یعنی لادراہمی پر چار درہم ماہانہ کے اعتبار سے اڑتالیس درہم سالانہ، اور متوسط الحال پر اس کا آدھا یعنی دو درہم ماہانہ کے اعتبار سے چوبیس درہم سالانہ، اور غریب آدمی پر اس کا بھی نصف یعنی ایک درہم ماہانہ کے اعتبار سے چارہ درہم سالانہ۔

حدیث باب میں جس جزیرہ کا ذکر ہے اس کا تعلق پہلی قسم یعنی جزیرہ صلح سے ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں یہاں پر ”من کل حالہ وحالۃ دیناراً“ کے الفاظ آئے ہیں حالانکہ عام حالات میں غوریت پر جزیرہ (یعنی دوسری قسم کا جزیرہ) کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں ہوتا لہذا اس حدیث کو جزیرہ صلح پر محمول کئے بغیر چارہ نہیں۔

أَوْ عَدْلَهُ مَعَاظٍ یعنی ہر بالغ ذمی سے ایک دینار بطور جزیرہ لیا جائے یا اس کے برابر (یعنی قیمت کے برابر) کپڑے لے لئے جائیں، یہ اس بات پر دل ہے کہ جزیرہ اور صدقہ وغیرہ میں اگر درہم کے بجائے کوئی اور چیز ان کی مساوی قیمت کی دی جائے تو درست ہے امام بخاری کا مسلک بھی یہی ہے، ابن رشید فرماتے ہیں ”وَأَفْقَ الْبُخَارِيِّ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ الْحَنْفِيَّةُ مَعَ كَثْرَةِ

۱۔ تصب الراہ (ج ۳ ص ۴۴۵ و ۴۴۶) کتاب السیر باب الجزیرۃ ۱۲ مرتب

۲۔ تفصیل کھیلے دیجئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۴ و ۱۹۵) ۱۲

۳۔ قال المصنف: يقال: عدل: بالكسر أي: زنة، وبالفتح: أي: مثل - ومنه: ”أَوْ عَدْلُ ذِكْرٍ مِثْلًا“ وقال غيره: هما لغتان بمعنى (أي المثل) قيل: بالكسر من الجنس، وبالفتح من غير الجنس، وقيل: بالعكس - ہدی الساری مقدم فتح الباری (ص ۱۵۰) ۱۲ مرتب

۴۔ ثوب یعنی قيل: المعافر اسم قبيلة في اليمن تنسب اليها الثياب، وبالاول وقع تفسيره في رواية ابی داود (ج ۱ ص ۲۲۲) باب في زكاة السائمة - م، ”ثياب تكون باليمن“ ربما يكون هذه التسمية مجازاً - والثاني ذكره في النهاية واكتفى به وقال: الميم زائدة اھمكنا

في المعارف (ج ۵ ص ۱۹۶) ۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ علامہ بنوری فرماتے ہیں ”ہذا يدل على جواز دفع القيمة في الصدقة“ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۵) ۱۲ مرتب

۶۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۴) باب العرض في الزكاة ۱۲ م

۷۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۴۶) باب العرض في الزكاة ۱۲ م

مخالفتہ لہم لکن قادمہ الی ذلک الدلیل : چنانچہ امام بخاری نے طائوسؓ سے نقل کیا ہے
 ” قَالَ مُعَاذُ أَهْلِ الْيَمَنِ : اسْتَوَى بَعْضُ ثِيَابِ خَمِيصٍ^۱ أَوَّلَيْسَ فِي الصَّدَقَةِ مَكَانُ
 الشَّعِيرِ وَالذَّرَّةِ (مکئی) اھون علیکم وخیر لأصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمدينة
 جمہور کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات میں قیمت و بنا جائز نہیں۔ جانبین کے دلائل و اجوبہ کی
 تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری و عمدۃ القاری۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ اخْذِ خِيَارِ الْمَالِ فِي الصَّدَقَةِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذاً الی الیمن فقال : انک تأتي
 قومًا اهل کتاب نادعہم الی شہادۃ أن لا ایلہ الا اللہ وأنی رسول اللہ، فإن ہم
 اطاعوا لذلک فاعلمہم ان اللہ افترض علیہم خمس صلوات الی

کیا کفار و کفر کے بھی مخاطب ہیں؟ | احناف و شوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ کفار

مخاطب بالایمان بھی ہیں اور مخاطب بالعقوبات
 (اسی الحدود و القصاص) و المعاملات بھی۔ پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کافر مشرک باسلام ہو جائے
 تو کچھ بھلی نمازوں اور دوسرے فرائض و واجبات کی قضاء اس کے ذمہ واجب نہیں۔ البتہ اس
 بارے میں اختلاف ہے کہ کفار حالت کفر میں صلوٰۃ و صوم اور زکوٰۃ و حج جیسے فرائض کے مکلف اور
 مخاطب ہیں یا نہیں؟ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ ان عبادات کے مکلف اور مخاطب ہیں
 و الیہ ذهب العراقيون من اصحابنا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۴) باب العرض فی الزکاة ۱۲ م

۲۔ ذکرہ ابو عبیدۃ بالیین المهمۃ وفسرہ بالشوب الصغیر، ہدی الساری (ص ۱۱۲) ۱۲ م

۳۔ (ج ۳ ص ۲۴۶ تا ۲۴۸) باب العرض فی الزکاة ۱۲ م

۴۔ (ج ۹ ص ۴ تا ۶) باب العرض فی الزکاة ۱۲ م

۵۔ یمن کے دو ضلع تھے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۹ھ میں غزوہ تبوک سے واپسی پر ایک ضلع پر حضرت
 معاذ بن جبلؓ کو اور دوسرے ضلع پر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو گورنر بنا کر بھیجا، دوسرے قول کے مطابق یہ واقعہ ربیع الثانی

میں پیش آیا، پھر یہ دونوں حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مدینہ طیبہ واپس آ سکے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۳۵)
 باب وجوب الزکاة ۱۲ مرتب

کفار کو ان عبادات کے ترک کرنے پر آخرت میں عذاب دیا جائے گا جو عقوبت کفر سے زائد ہوگا۔
 حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حقیقہ کے اس بارے میں تین اقوال ہیں۔ عراقیین کے
 کے نزدیک وہ اعتقاد ابھی مخاطب ہیں اور ادائے بھی لہذا قیامت کے دن ان کو ان عبادات پر
 عدم اعتقاد اور ان کی عدم ادائیگی دونوں حیثیتوں سے عذاب دیا جائے گا۔ جبکہ مشائخ ماوراء النہر
 کی ایک جماعت کے نزدیک وہ اعتقاد مخاطب ہیں، ادائے نہیں، لہذا ان کو عدم اعتقاد کی حیثیت سے
 تو عذاب دیا جائے گا عدم ادائیگی کی حیثیت سے نہیں۔ جبکہ حقیقہ ہی میں سے ایک جماعت کا کہنا یہ
 ہے کہ کفار عبادات کے مخاطب ہی نہیں، نہ عقیدہ اور نہ ہی عملاً، ان حضرات کے نزدیک کفار کو
 عدم ایمان پر تو عذاب دیا جائے گا لیکن عبادات کی عدم ادائیگی اور ان پر عدم اعتقاد کی وجہ سے کوئی
 عذاب نہ ہوگا۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ”والمختار قول العراقیین واختاره
 صاحب ”البحر“ فی شرح ”المنار“ ۱۷

حدیث باب میں ”فإن هم أطاعوا ذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم“
 سے بعض حقیقہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ کفار فروع کے مخاطب نہیں ہیں جبکہ شافعیہ کا کہنا یہ ہے
 کہ اس حدیث میں شرائع کی ترتیب کو بیان کیا جا رہا ہے کہ کافر کو سب پہلے توحید اور رسالت کے بارے
 میں بتلایا جائے پھر فروع و احکام اس کے سامنے ذکر کئے جائیں۔ واللہ اعلم

ان الله افترض عليهم صدقة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على
 فقرائهم۔ بعض حضرات نے ”وترد على فقرائهم“ کے جملہ سے استدلال کر کے کہا
 ہے کہ آیت مصاروت میں اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں ہے، حقیقہ کلمہ

۱۔ واما المرتد اذا سلم فقیل: يجب عليه قسار الصلوات القائمة حالة الارتداد، وقيل: لا۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۹۸) ۱۲ مرتب
 ۲۔ وفي المسئلة ”تفصیل وبحث در اربع لایسطة عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۳۶) باب وجوب الزکاة (ومعارف
 السنن (ج ۵ ص ۱۹۸) ۱۲ مرتب

۳۔ فاستدل ابن الجوزی فی ”التحقیق“ علی ذلك بحديث معاذ كما نقل الزبيدي فی نصب الرایة (ج ۲ ص ۲۹۷) باب
 من يجوز دفع الصدقات اليه ومن لا يجوز وشیخ ابن الہمام فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۹) باب من يجوز الخ ۱۲ مرتب

۴۔ اَلْمَالُ الصَّدَقَةُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَىٰ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَ
 الْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ۔ سورۃ توبہ، آیت ۱۰
 ۱۲ مرتب

بھی یہی ہے ، نیز احناف اس کے بھی قائل ہیں کہ ایک صنف کے بھی کسی ایک فرد کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی ۔ جبکہ شافعیہ اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کے کم از کم تین افراد کو دینا ضروری ہو ۔ مالکیہ و حنابلہ اس بارے میں حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں کہ کسی ایک صنف کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی ، البتہ اس صنف کے افراد کے تعدد کے وہ بھی قائل ہیں ۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ” اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ ” الایۃ ، میں ” ل ” کے ذریعہ جو اضافت ہو رہی ہے وہ بیان استحقاق کے لئے ہے لہذا اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری ہوگی ، پھر چونکہ میان اصناف کے وقت جمع کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں اور جمع کا اقل فرد تین ہے لہذا ہر صنف کے بھی کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہوگا ۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آیت میں ” ل ” کے ذریعہ ہونے والی اضافت اثبات استحقاق کے لئے نہیں ہے بلکہ بیان مصارف کے لئے ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے نہ کہ بندوں کا ، البتہ علت فقر کی وجہ سے اصناف مذکورہ مصارف بن گئیں ، اور بحیثیت مصارف تمام اصناف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی ۔ پھر چونکہ ” لِلْفُقَرَاءِ ” وغیرہ تمام اصناف میں ” الف لام ” جنسی ہے اس لئے اس نے ان تمام کی جمعیت کو باطل کر دیا لہذا کسی ایک مصرف کے بھی کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ

۱۔ دنی ” المغنی ” لابن قدامہ (ج ۲ ص ۲۶۸) يجوز ان يقتصر على صنف واحد من الاصناف الثمانية ويجوز ان يعطى شخصاً واحداً وهو قول عمر وحذيفة وابن عباس ، وبه قال سعيد بن جبیر وأحسن وأخني وعطاء ، واليه ذهب الثوري والويعيد واصحاب الرأي ۔ ۲۔ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ پھر شافعیہ کے نزدیک اگر کسی شہر میں تمام اصناف نہ پائی جا رہی ہوں تو جتنی اصناف بھی موجود ہوں صرف انہیں کو زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہے ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۰۱) نقلاً عن ” اللام ” (ج ۲ ص ۶۸)

دفع ہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک میں دو باتیں ہیں ، ایک تقسیم علی الاصناف کلہا ، دوسری صرفہا الی ثلثہ من کل صنف ، پہلی بات سے متعلقہ تفصیل اور حنفیہ کے جواب کیلئے دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) ، باب من يجوز دفع الصقات الیہ ومن لا يجوز (ج ۲ ص ۱۸) ۔ اور دوسری بات سے متعلقہ تشریح کیلئے دیکھئے شرح وقایہ او اس کے حواشی (ج ۱ ص ۱۴۶)

کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی ۲

کیا غیر مسلموں کو زکوٰۃ دیا جاسکتی ہے؟ | پھر حدیث باب کے مذکور جملہ معنی "تؤخذ من اغنیائہم وترد علی فقرائہم" سے اشارۃً بغرض

کے طور پر معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ صرف مسلمان ہی کو دیا جاسکتی ہے غیر مسلموں کو نہیں چنانچہ جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے

۱۔ توضیحہ ان اصل اللام ان تكون للعبد الخارجی، فان لم یکن فالاستغراق، فان لم یکن فالجنس، سوار کانت داخلۃ علی المفرد والجمع، واذا حملت اللام علی الجنس فی الجمع سیظل معنی الجمعۃ ویراد بہ نفس الجنس، وقد تحقق ذلک فی کتاب الاصول بما لا مزید علیہ، اذا تمہیداً نقول: اللام الداخلة علی "الصدقات" و "الفقراء" وغیرہ فی آیۃ المصارف لا یمكن حملها علی العبد و ہو ظاہر لعدم معہودیتہ، ولا یمكن حملها علی الاستغراق فانه یستلزم حرماً یبطل ما یسوغ فی وجہ احد لانہ ان ارید لہذا فلا بد ان یراد ان جمیع الصدقات الّتی فی الدنیا لجمیع الفقراء الی آخرہ، فلا بد ان یحرم واحد و لیس ہذا فی وجہ احد علّا انہ ان ارید جمیع الصدقات لجمیع ہولاء لا یجب ان یعطى کل صدقة جمیع الاصناف ولا ان یعطى ثلاثہ من کل صنف، فصار کقولہ "الصدقة للفقیر والمسکین الی آخرہ"، شرح وقایہ (ج ۱ ص ۲۳۷، کتاب الزکوٰۃ، باب المصارف) فلا بد ان یراد بہا الجنس، فاذا ن یكون معناه جنس الصدقة لجنس الفقیر و جنس المسکین، وقس علیہ، فلا جمعۃ نہیہا حتی یقولوا انہ لا یصرف الی اقل من ثلاثہ لسلالیفوت مؤدی (معنی) الجمعۃ، کذا فی حواشی شرح الوقایۃ للعلامة اللکھنوی (ج ۱ ص ۲۳۷، کتاب الزکوٰۃ) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ سیفی

۳۔ اسی مضمون کی ایک روایت آگے "باب ما جاز ان الصدقة تؤخذ من الاغنیاء وترد علی الفقراء" کے تحت مروی ہے "عن عون بن ابی جحیفۃ عن ابيه قال قدم علينا مصدق النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخذ الصدقة من اغنیائنا فجعلها فی فقرائنا و كنت غلاماً یتیمًا فا عطا فی منہا قلوصاً (لمی ٹانگوں والی ادنی یا جوان ادنی - جمع: قلانس - م) سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۱) ۱۲ مرتب ۴۔ علم ان الحکم المستفاد من اللفظ إما ان یكون ثابتاً بنفس اللفظ أولاً - والاوّل ان کان اللفظ مسوقاً لہ فہو العبارة والا فہو الاشارة، والثانی ان کان الحکم مفہوماً من لدن الدلالة أو شرعاً فہو الانتظار والا فہو التمسکات الفاسدہ لمفہوم المخالفة - کذا فی تسہیل الوصول الی علم الاصول (قنا)، الرایح تقسیم اللفظ باعتبار ادراک السمع المعنی من اللفظ ۱۲ مرتب ۵۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں "لا نعلم بین اہل العلم خلافا فی ان زکوٰۃ الاموال لا تعطى لکافر ولا لملوک، قال ابن المنذر: أجمع کل من نحفظ عنہ من اہل العلم ان الذی لا یعطى من زکوٰۃ الاموال شیئاً، ولان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لحاذ: اعلم ان علیہم صدقة تؤخذ من اغنیائہم وترد فی فقرائہم، فخصہم بصر فہا الی فقرائہم کما خصہم بوجوبہا علی اغنیائہم - المعنی (ج ۲ ص ۶۵۳ و ۶۵۴) ۱۲ مرتب

البتہ صدقات نافلہ ذمیوں کو دے جا سکتے ہیں لقولہ تعالیٰ "لَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخِجُوْكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا اِلَيْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ" — نیز امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر بھی ذمیوں کو دیا جا سکتا ہے اگرچہ افضل یہ ہے کہ مسلمانوں کو دیا جائے۔

لیکن زکوٰۃ جمہور کی طرح حنفیہ کے نزدیک بھی ذمیوں کو نہیں دی جا سکتی البتہ امام زرقونؒ فرماتے ہیں کہ ذمیوں کو بھی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔
ان کا استدلال قرآن کریم کے عموم سے ہے کہ "اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ" میں مسلمان کی کوئی قید نہیں ہے۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت جابر بن زید سے مروی ہے "قَالَ سَأَلَ عَنْ الصَّدَقَةِ فِيْمَنْ تَوْضَعُ ؟ فَقَالَ فِيْ اَهْلِ الْمَسْكَنَةِ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَاهْلِ ذِمَّتِهِمْ وَقَالَ : وَقَدْ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْسِمُ فِيْ اَهْلِ الذِّمَّةِ مِنَ الصَّدَقَةِ وَالْخُمْسِ" اور ابن ابی شیبہؒ ہی نے حضرت عمرؓ سے "اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ" کی تفسیر میں ان کا یہ قول روایت کیا ہے کہ "ہم ذمّی اہل الکتاب"۔

۱۔ سورہ ممتحنہ آیت ۵۷ پ ۲۸ - ترجمہ : اللہ تعالیٰ تم کو ان لوگوں کے ساتھ احسان اور انصاف کا برتاؤ کرنے سے منع نہیں کرتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا (مراد وہ کافر ہیں جو ذمی یا صلح ہوں یعنی محسانہ برتاؤ ان سے جائز ہے) اللہ تعالیٰ انصاف کا برتاؤ کرنے والوں سے محبت رکھتے ہیں۔ معارف القرآن (ج ۸ صفحہ ۲۲)۔
۲۔ البتہ امام ابو یوسفؒ، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صدقات وغیرہ ذمیوں کو نہیں دے جا سکتے۔ مسئلہ کی تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھئے "بدائع الصنائع" (ج ۲ ص ۴۹) فصل واما الذی یرجع الی المؤدی الیہ ۱۲ مرتب
۳۔ کمافی حواشی کنز الدقائق (ص ۶۴، باب المصروف، رقم الحاشیہ ۷ علی قولہ : "لا الی ذمی"، للشیخ محمد حسن الصدیقی النانوتوی نقلًا عن فتح اللہ المعین علی شرح ملا مسکین ۱۲ مرتب

۴۔ سورہ توبہ پ ۱۵ آیت ۵ - ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۳ ص ۱۷۸) ماقالوا فی الصدقۃ فی غیر اہل الاسلام ۱۲ م

۶۔ (ج ۳ ص ۱۷۸) ۱۲ م

۷۔ "زمینی" جمع "زمین" گنجا (پانچ) ۱۲ م

نیز امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک بوڑھے کتابی کا نفقہ بیت المال سے مقرر فرمایا اور آیت ”إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ“ سے استدلال کر کے منسوب کیا : و هذا من مساكين أهل الكتاب ۛ

ان دلائل کی بناء پر حضرت محمد بن سیرینؒ اور امام زہریؒ بھی ذمیوں کو زکوٰۃ دینے کے جواز کے قائل تھے۔ کما فی شرح المہذب للنوویؒ۔

اور شمس الائمہ ہرخیؒ نے امام زفرؒ کا مسلک نقل کر کے منسوب کیا ہے ”وهو القياس، لان المقصود إغناء الفقير المحتاج عن طريق التقريب وقد حصل ۛ لیکن پھر امام زفرؒ کی تردید کرتے ہوئے حدیث باب سے استدلال کیا ہے۔

بہر حال ! جمہور کا مفتی یہ مسلک یہی ہے کہ غیر مسلموں کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی اور حدیث باب ان کی دلیل ہے۔ اگرچہ اس معاملے میں امام زفرؒ کے دلائل بھی کافی مضبوط ہیں، لیکن امت کے سواد اعظم کا اتفاق ان کے مقابلے میں مضبوط تر ہے۔ واللہ اعلم

”فإن هم أطاعوا ذلك فأياك وكرائم أموالهم“ حدیث کا یہی جزو ترجمۃ الباب سے مطابقت رکھتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ساعی کو چاہئے کہ زکوٰۃ میں لوگوں کا بہترین اور منتخب مال نہ لے (الایہ کہ اصحاب اموال اپنی خوشی سے دیں) بلکہ متوسط درجہ کالے۔ چنانچہ پچھلے سے بیوستہ باب میں امام زہریؒ کا قول گزر چکا ہے ”إذا جاء المصدق قسم الشاء اثلاثا، ثلث خيار، ثلث اوساط و ثلث شرار و اخذ المصدق من الوسط“ اس میں بکری کا ذکر

۱۵ کرائم جمع کریمۃ، وہی النفیسة من المال ۱۲ مرتب

۱۶ اسی طرح مصدق کو چاہئے کہ زکوٰۃ میں انتہائی گھٹیا مال بھی نہ لے، چنانچہ صحیح ترمذی میں ”باب ما جاز فی زکوٰۃ

الابل والغنم“ کے تحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گزر چکا ہے ”ولا یؤخذ فی الصدقة ہرمۃ ولا ذات عیب“

یعنی زکوٰۃ میں بڑی عمر کا (جو اپنی کبرسنی کی وجہ سے ضعیف اور لاغر ہو چکا ہو) اور عیب دار جانور نہ لیا جائے ۱۲ مرتب



بطور مثال ہے ورنہ تمام اموال کا یہی حکم ہے۔

”وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهَا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ حِجَابٌ“ اس سے مرعیت

اجابت مراد ہے ورنہ کوئی شے بھی اللہ تعالیٰ سے محبوب نہیں۔ واللہ اعلم

وطالم لفوائد الحديث ومعانيه ولائحاته ومسائله عده القاري شرح صحيح البخاري

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ النَّارِ وَالْشَّرِّ وَالْحُبِّ

ليس في مادون خمسة ذود صدقة وليس في مادون خمسة أواق صدقة

”ليس في مادون خمسة أوسق صدقة“

۱۔ (ج ۸ ص ۲۳۴ تا ۲۳۸) باب وجوب الزكاة ۱۲

۲۔ المحبوب جمع حَبَّ (دانه) ۱۲ مرتب

۳۔ الذود بفتح المعجمة وسكون الواو بعد الميم بمعنى الدرع۔ اس کی جمع اذواد آتی ہے، اذٹوں کے ایک گٹھ پر بولا جاتا ہے جو تین سے لیکر دس اذٹوں پر مشتمل ہو، اور معنی اشتقاقی کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہو کہ اس کے ذریعہ فقر دور ہو جاتا ہے، خاص طور سے عربوں کیلئے یہ پھلے زمانے میں سب سے قیمتی مال سمجھا جاتا تھا۔ پھر بعض حضرات نے اس لفظ کو واحد قرار دیا ہے اور بعض نے اس کو جمع کہا ہے، اس لئے کہ خمس کی تمیز جمع آتی ہے۔ پھر ”خمسہ ذود“ کو بعض حضرات نے تار مدورہ کے ساتھ پڑسا ہے اور بعض نے بغیر تار کے، لیکن تار کے ساتھ پڑھنا قابل غور ہے اس لئے کہ ”ذود“ کا لفظ مذکر مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے جیسا کہ ”ثلاثا“ ”میں“ ”ماتہ“ کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے اور خود اس کے لئے عدد ”ثلاث“ مثلاً مذکر لایا جاتا ہے۔ پھر ”خمس ذود“ یا ”خمسہ ذود“ میں روایت مشہورہ اضافت کے ساتھ ہے وروی بقنویں ”خمس“ یعنی ”خمس ذود“ یا ”خمسہ ذود“ اس صورت میں ”ذود“ ”خمس“ سے بدل واقع ہوگا۔ واللہ اعلم۔

تفصیل کیلئے دیکھئے عده القاري (ج ۸ ص ۲۵۸) باب اادی زكاة فليس بكنز۔ وفتح الباري (ج ۳ ص ۲۵۵) قبیل باب زكاة البقر

۴۔ ”أواق“ ”اوقیہ“ کی جمع ہے، اور اوقیہ چالیس درہم کے برابر ہوتا ہے اس حساب سے ”خمسہ أواق“ دو سو درہم کے

برابر ہوتے ہیں۔ درہم کے بارے میں تفصیل ”باب ما جاء في زكاة الذهب والورق“ کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

۵۔ ”اوسق“ ”وسق کی جمع ہے، اور وسق ایک پیمانہ ہے جو ساٹھ صاع کے برابر ہوتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک

وہ صاع جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ صاع عراقی ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے۔ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہ اور صاحبین اس بات کے قائل ہیں کہ زرعی پیداوار کا نصاب پانچ وسق یعنی تین سو صاع ہے جس کے تقریباً پچیس من بنتے ہیں، اس سے کم میں ان حضرات کے نزدیک عشر واجب نہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زرعی پیداوار کا کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ اس کی قلیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے۔

امام صاحب کی دلیل اول تو آیت قرآنی ہے ”وَالْوَحَقُّ يَوْمَ حَصَادِهِ“ اس میں زرعی پیداوار پر جس حق کا ذکر کیا گیا ہے وہ مطلق ہے اور اس میں قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں۔

در مختار میں ہے کہ وہ ”صاع“ جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ پیمانہ ہے جس میں ایک ہزار چالیس درہم کے برابر ماش و مسور سما جائے، علامہ شامی نے اس قول کی شرح میں لکھا ہے کہ ”صاع“ چار ”مد“ کا اور ”مد“ دو ”رطل“ کا اور ”رطل“ نصف ”من“ (اسکے حجازی ”من“ مراد ہے جو تقریباً ایک سیر کا ہوتا ہے)۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ نے ”افذان شرعیہ“ میں ثابت کیا ہے کہ نصف صاع بحساب متقال ڈیڑھ سیر تین چھٹانک کا ہوتا ہے (گویا پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک کا ہوا) اور درہم کے حساب نصف صاع ڈیڑھ سیر تین چھٹانک ڈیڑھ تولہ کے مساوی ہے (اس حساب پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ کا بنتا ہے، گویا پچھلے حساب پر تین تولہ کا اضافہ ہے) اور ”مد“ کے حساب نصف صاع پونے دو سیر تین ماشے کا ہوتا ہے (اس حساب پورا صاع ساڑھے تین سیر چھ ماشے کا ہوتا ہے)۔

حضرت مفتی صاحب کی اس تحقیق کی روشنی میں ایک وسق تین سیر چھ چھٹانک والے ساٹھ صاع کے حساب سے پانچ من ڈھائی سیر کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من ساڑھے بارہ سیر کے بنتے ہیں۔ اور تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ والے ساٹھ صاع کے حساب سے ایک وسق پانچ من چار سیر تین پاؤ کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من تیس سیر تین پاؤ کے برابر ہوتے ہیں۔ اسی طرح ساڑھے تین سیر چھ ماشے والے ساٹھ صاع کے اعتبار سے ایک وسق پانچ من دس سیر چھ چھٹانک کے برابر ہوتا ہے اور پانچ وسق چھبیس من ساڑھے گیارہ سیر چھ چھٹانک کے برابر ہوتے ہیں۔ فاعلم ہذا ایہا الطالب وکن من الشاکرین ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ طذا

۱۔ اس سے متعلقہ تفصیل ہم پچھلے حاشیہ میں بیان کر چکے ہیں ۱۲م

۲۔ سورۃ النعام آیت ۱۳۱ پ ۱۲م

دوسری دلیل صحیح کی معروف حدیث ہے ” فیما سقت السماء والعیون أركان
عشریا العشر“ (اللفظ للبخاری) اور ” ما أخرجه الترمذی فیہ العشر“ ان میں بھی
ہر قسم کی رائی پیداوار پر قلیل و کثیر کی تفریق کے بغیر عشر واجب کیا گیا ہے، نیز ابو مطیع بلخیؒ عن
أبي حنيفة عن أبان بن أبي عياش عن رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
کی سند سے نقل کرتے ہیں ” فیما سقت السماء العشر“ و فیما سقی بنصرہ او غراب نصف
العشر فی قلیلہ و کثیرہ“ اس میں تصریح ہے کہ ” ما سقت السماء“ میں عشر واجب ہو
خواہ مقدار کم ہو یا زیادہ، اس روایت میں اگرچہ صحابی کا نام مذکور نہیں لیکن صحابی کی جہالت اقل
تو مضرب نہیں ہوتی دوسرے علامہ زبیدیؒ نے ” عقود الجواهر المذیفة“ میں ثابت کیا ہے کہ یہ صحابی
حضرت انسؓ ہیں، چنانچہ ابن خسر نے اس کو حضرت انسؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے۔ اس روایت
پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ابو مطیع بلخی ضعیف ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اول تو وہ ایک مختلف فیہ
راوی ہیں اور ان کی حدیث قابل استدلال ہے دوسرے وہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کر رہے ہیں

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۱)، کتاب الزکوٰۃ باب العشر فیما سقی من مال السہار والماء الجاری، و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۶) فی أوّل
کتاب الزکوٰۃ، و لفظ ” فیما سقت الانہار والغیم العشر“ و سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۴۳) باب ما یوجب العشر ما یوجب
نصف العشر (سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۵) باب صدقة الزرع (سنن ابن ماجہ (ج ۱ ص ۱۳۰) باب صدقة الزرع والثمار
۲۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۴) باب زکوٰۃ الزروع والثمار، علامہ زبیدیؒ اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں قلت:
غریب بہذا اللفظ وبمضاه ما أخرجه البخاری (یعنی ” فیما سقت السمار“ ۱۲ مرتب

۳۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۵) باب زکوٰۃ الزروع والثمار، بحوالہ ” التحقیق“ لابن الجوزی ۱۲ مرتب

۴۔ النفع : ج ۱۲

۵۔ الغرب : ج ۱۲

۶۔ و کما نقل فی معارف السنن (ج ۵ ص ۲۰۳) ۱۲

۷۔ فقال ابن معین : ليس بشيء ، فقال احمد رضي الله عنه : لا ينبغي ان يروى عنه ، وقال ابو داؤد : تركوا حديثه ،

نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۵) باب زکوٰۃ الزروع والثمار۔ ۱۲ مرتب

۸۔ وثلة العقيلي فقال : كان مرجباً صالحاً في الحديث الا ان اهل السنة امسكوا عن روايته . كافي للسائل

معارف السنن (ج ۵ ص ۲۰۳) ۱۲ مرتب

لہذا امام ابو حنیفہؒ تک اس حدیث کی سند میں کوئی سقم نہیں۔ اس کے علاوہ حضرت عمرؓ بن عبد العزیزؒ، حضرت مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ اور امام زہریؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث مذکور ان کو صحیح سند سے پہنچی ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں، بعض حضرات نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ مراد زکوٰۃ ہے اور یہ اس زرعی پیداوار کا بیان ہے جو تجارت کے لئے حاصل کی گئی ہو، ایسی پیداوار کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جب وہ دوسو درہم کی قیمت کو پہنچ جائے تو اس کا چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ دیا جاتا ہے اور اس زمانے میں چونکہ پانچ وسق دوسو درہم کے مساوی ہوتے تھے اس لئے پانچ وسق کو نصاب بنا دیا گیا لیکن یہ تاویل بہت بعید ہے۔

۱۔ اور درس ترمذی جلد اول میں ”احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد“ کے تحت پانچویں قاعدہ میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ کسی مقدم مثلاً امام ابو حنیفہؒ کو ایک حدیث یا کُل صحیح سند سے پہنچی بعد میں اس کی سند میں کوئی ضعیف راوی آگیا جس کی وجہ سے بعد کے لوگوں نے اُسے ضعیف قرار دے دیا، ظاہر ہے کہ یہ تضعیف اس مقدم مثلاً امام ابو حنیفہؒ پر حجت نہیں ہو سکتی ۱۲ مرتب

۲۔ عبد الرزاق عن معمر بن سماک بن الفضل قال: کتب عمر بن عبد العزیز ان یؤخذ مما انبتت الارض من قلیل أو کثیر العشر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱ رقم ۷۱۹۶) باب الخضر۔ و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) ”فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ ”عبد الرزاق عن معمر قال بلغنی ذلک (ای مثل اثر عمر بن عبد العزیز) عن مجاہد“ مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱ رقم ۷۱۹۷)

۴۔ عبد الرزاق عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال: فی کل شیء انبتت الارض العشر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱ رقم ۷۱۹۸) واخرجه ابن ابی شیبہ فی ”مصنف“ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاة۔ وقیہ: فی کل شیء اخرجت الارض زکاة حتی فی عشر دستجات (کلمۃ فارسیۃ اصلہا دستہ جات) بقل (وفی نسخہ زیادہ: ”دستہ جات“)

۵۔ عن الزہری أنه کان لا یوقت فی الثمر شئاً وقال: العشر ونصف العشر۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب

۱۔ جیسا کہ حدیث کے شروع کے دو جملوں میں بھی بالاتفاق زکوٰۃ مراد ہے یعنی ”لین فیما دون خمسۃ ذود صدقہ“ اور ”لین فیما دون خمسۃ ذواں“

۲۔ اس لئے کہ زرعی پیداوار میں اجناس مختلف ہوتی ہیں اور یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ تمام اجناس میں پانچ وسق کی قیمت دوسو درہم ہو کر تی تھی کیونکہ یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ گندم اور چارے کی قیمتوں میں کوئی فرق نہ ہو ۱۲ از استاد محترم دام اقبالہم۔ (شعبہ ۸ صفحہ ۱۲۰)

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حدیث باب میں ”مصدق“ کا دائرہ اختیار بیان کیا گیا ہے، یعنی پانچ وسق سے کم کی زکوٰۃ مصدق وصول نہیں کرے گا بلکہ اس کو مالک خود اپنے طور پر ادا کرے گا۔
تیسری توجیہ حضرت شاہ صاحب نے فرمائی ہے کہ حدیث باب میں ”عرایا“ کا بیان ہے، یعنی کسی شخص نے اگر کوئی کھجور کا درخت کسی فقیر کو دے دیا اور بعد میں اس درخت کے پھل کے عوض پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیریں تو اب درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب نہیں ہوگا۔

یہ تو تطبیق کی وجہ تھیں اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو باب زکوٰۃ میں تعارض کے وقت امام ابوحنیفہؒ ان ادلہ کو ترجیح دیتے ہیں جو انفع للفقراء ہوں کیونکہ احتیاط اسی میں ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

۵ اور بعض روایات سے اس کی تردید بھی ہوتی ہے ”عن ابی سعید الخدری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : لا تؤخذ الصدقة من الحرت حتی يبلغ حصاه خمسہ اوسق“ ”عن جابر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول : لا زکوٰۃ فی شیء من الحرت حتی يبلغ خمسہ اوساق“ ، فاذا بلغ خمسہ اوساق ففيہ الزکوٰۃ“ دونوں روایات کیلئے دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۹۸) باب یس فی الخضرات صدقہ۔ نیز حافظ زلیعی نے دارقطنی کے حوالہ سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے ”لا یحل فی البر والتمر زکوٰۃ حتی تبلغ خمسہ اوسق“ نصب الحایہ (ج ۲ ص ۳۸۲) باب زکوٰۃ الزروع والثمار

حاشیہ صفحہ ۴۴۱

۱ ”عرایا“ عربیہ کی جمع ہے اس کے معنی عطیہ کے ہیں اور اس سے مراد وہ اشجار و غلات ہیں جن کو لوگ مسکین و فقراء کے سیر کر دیتے ہیں کہ تم ان درختوں کی نگہداشت بھی کرو اور ان کے پھلوں کو بھی کھاؤ۔ پھر اگر یہ مالک اپنی کسی مصلحت کی وجہ سے یہ درخت پھلوں سمیت واپس لے لیں تو ایسا کرنا درست ہے ایسی سورت میں ان مالکوں کو چاہیے کہ ان کھجوروں وغیرہ کے عوض میں علیحدہ سے کھجوریں دے دیں۔ اب حضرت شاہ صاحب کے جواب کا جمل یہ ہے کہ اگر کسی مالک نے درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کے بدلہ میں پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیریں تو اب مالک کے ذمہ اس درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب ہے۔

۲ وقرئۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص فی العریۃ فی الوسق والوسقین والثلاثۃ والاربعة وقال : فی کل عشرۃ اقرارقنو (کھجور کا کچھا) بوضع فی المسبب للمساکین، شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۷۳) باب العرایا بروایت جابر بن عبد اللہ۔

۳ اور مکحول شامی سے مرسل مروی ہے ”خففوا فی الصدقات فان فی المال العریۃ والوصیۃ“ طحاوی (ج ۲ ص ۱۷۵) ۱۲
۴ تیس سے بھی مسلک حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، امام طحاویؒ اور حصاصؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے کہ عشر میں حلال حلال کا کوئی اعتبار نہیں لہذا رکاز اور اموال غنیمت کی طرح مقدار کا اعتبار بھی ساقط ہونا چاہیے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۱۲۵) باب

بَابُ مَا جَاءَ لَيْسَ فِي الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ صَدَقَةٌ

”لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي فَرَسِهِ وَلَا عَبْدٍ وَلَا صَدَقَةٌ“ جو گھوڑے اپنی سواری کیلئے ہوں ان پر باتفاق زکوٰۃ نہیں اور جو گھوڑے تجارت کیلئے ہوں ان پر باجماع زکوٰۃ ہے۔ (جو قیمت کے اعتبار سے ادا کی جائے گی) البتہ جو گھوڑے تناسل کیلئے ہوں اور سائکم (چرنے والے) ہوں ان کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان پر زکوٰۃ نہیں۔ وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں نیز ان کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیث مرفوعہ سے بھی ہے جو پیچھے گزر چکی ہے ”قَدْ عَفَوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ“

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ وہ صحیح مسلم کی معروف حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں ”الْخَيْلُ ثَلَاثَةٌ: هِيَ لِرَجُلٍ وَزَرٌّ وَهِيَ لِرَجُلٍ أَسْرٍ فَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ وَزَرٌّ فَرَجُلٌ رِبْطُهَا رِيَاءٌ وَفَخْرٌ أَوْ نَوَاءٌ عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ فَهِيَ لَهُ وَزَرٌّ وَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ سَتْرٌ فَرَجُلٌ رِبْطُهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَمْ يَنْسِ حَقَّ اللَّهِ فِي ظَهْرِهَا وَلَا رِجْلَيْهَا فَهِيَ لَهُ سَتْرٌ وَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ أَجْرٌ“ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کی تین قسمیں بیان فرمائیں ایک وہ جو آدمی کیلئے وبال ہے، دوسری وہ جو آدمی کیلئے ڈھال ہے،

۱۔ نقلہ ابن المنذر وغیرہ، حکاہ الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۵۸) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ ۱۲ مرتب

۲۔ اسنمۃ ہی المتکفۃ بالرعی اکثر العام اتحد الدرو والنسل۔ الباب (ج ۱ ص ۱۲۱) باب زکوۃ الابل ۱۲ مرتب

۳۔ حضرت سعید بن المسیبؒ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، مکحولؒ، عطاءؒ، شعبیؒ، حسن بصریؒ، حکمؒ، ابن سیرینؒ، سفیانؒ

ثوریؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، زہریؒ اور امام اسحاقؒ کامسک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے۔ عینی (ج ۹ ص ۳۱۱)

باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ ۱۲ مرتب

۴۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۷) باب ماجاء فی زکوۃ الذہب والورق ۱۲ م

۵۔ ابراہیم نخعیؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ، امام زفرؒ کامسک بھی یہی ہے کہ خیل متناسلہ پر زکوٰۃ واجب ہے، نیز شمس الامم بخاریؒ

فرماتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابتؓ کامسک بھی یہی ہے۔ عینی (ج ۹ ص ۳۶) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ ۱۲ مرتب ۴

تیسری وہ جو آدمی کیلئے باعث اجر و ثواب ہے۔ اس میں دوسری قسم کی تشریح کرتے ہوئے ارشاد ہے کہ یہ وہ گھوڑے ہیں جن کو آدمی اللہ کے واسطے یا لے، پھر ایسے گھوڑوں کے بارے میں حدیث میں اللہ تعالیٰ کے دو حقوق کا ذکر ہے ایک حق گھوڑوں کی ”ظہور“ میں ہے اور وہ حق یہ ہے کہ کسی شخص کو سواری کیلئے عاریتہ دے دیا جائے، اور دوسرا حق ”رقاب“ میں ہے جو سوائے زکوٰۃ کے اور کیا ہو سکتا ہے؟

نیز حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ میں گھوڑوں پر زکوٰۃ مقرر کی تھی اور ہر گھوڑے سے ایک دینار وصول فرمایا کرتے تھے چنانچہ امام صاحبؒ کے نزدیک زکوٰۃ اسی طرح واجب ہوتی ہے کہ ہر گھوڑے پر ایک دینار دیا جائے البتہ اگر چاہے تو گھوڑے کی قیمت لگا کر اس کا چالیسواں حصہ ادا کرے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے یہ ہے کہ ”لیس علی المسلم فی فراسہ“ میں ”فرس“ سے گھوڑے مراد ہیں چنانچہ ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ کے ہم قائل نہیں،

۱۔ عن الزہری ان السائب بن یزید اخبرہ قال: رأیت ابا یقوم الخیل ویدفع صدقۃ الی عمر بن الخطابؓ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الخیل السائمتہ فی صدقۃ ام لا؟

وروی ابو عمر بن عبد البر باسناده ان عمر بن الخطابؓ قال لعلی بن امیۃ یتاخذ من کل الرعین شاة شاة ولا یتاخذ من الخیل شیئاً، فخذ من کل فرس دیناراً، فضرِب علی انیس دیناراً دیناراً۔ عمدة القاری (ج ۹ ص ۳) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ۔

وقال ابو عمر: الخیر فی صدقۃ الخیل عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحیح من حدیث الزہری عن السائب بن یزید، وقال ابن رشد المالکی فی ”القواعد“: قد صرح عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ کان یتاخذ الصدقۃ عن الخیل۔ (حوالہ بالا) عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: فی الخیل السائمتہ فی کل فرس دینار توذیر۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲۶، رقم ۲) باب زکوٰۃ مال التجارة و سقوطها عن الخیل والرقیق۔

یہ روایت اپنے منفع کے باوجود پچھلے دلائل کی روشنی میں قابل استدلال ہے ۱۲ مرتبہ عنی عنہ ۱۳ اس تجزیہ کی تشریح کیلئے دیکھئے ہدایہ جلد اول باب صدقۃ السوائم، فصل فی الخیل، نیز دیکھئے عنایہ علی ہامش فتح القدیر (ج ۱ ص ۵۰۲) ۱۲ مرتبہ

۱۳ حضرت علیؓ کی حدیث کا جواب بھی یہی ہے ۱۴ م

حدیثِ باب کی اسی قسم کی تفسیر حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی منقول ہے۔

وافح ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے خلاف کوئی نیا فیصلہ نہیں فرمایا بلکہ واقعہ یہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عام طور سے گھوڑے رکوب ہی کے لئے ہوتے تھے اس لئے تناسل کے گھوڑوں کا حکم اس دور میں مشہور نہ ہو سکا، حضرت عمرؓ کے دور میں چونکہ اس کی بہت سی نظریں پیش آئیں اس لئے انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم کو جو ان سمیت اب تک تھوڑے سے لوگوں کو معلوم تھا اعلان کر کے نافذ فرما دیا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْعَسَلِ

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: في العسل في كل عشرة أوقية زقة. اس حدیث کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ اس

مذہب صاحب ہدایہ فرماتے ہیں ”و تاویل مارویاہ (امی محمد بن الحسن والبولیوسف) فرس الغازی وہو المنقول عن زید بن ثابت“ ہدایہ جلد اول، فصل فی الخیل۔

اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے صاحب ”عنایہ“ فرماتے ہیں:-

”فان هذه الحادثة وقعت في زمن مروان رحمه الله فشاورة السحابة فروى ابوهريرة رضي الله عنه: ليس على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة، فقال مروان لزید بن ثابت: ماتقول يا ابا سعيد؟ فقال ابوهريرة عجباً من مروان احذثه بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول: ”ماتقول يا ابا سعيد“ فقال زید: صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما الادب فرس الغازی، فاما ما جئتم لطلب سلبها ففيها الصدقة، فقال: كم؟ فقال: ”في كل فرس ديناراً وعشرة دراهم“ عنایہ علی ہامش فتح القدیر (ج ۱ ص ۵۰۲) فصل فی الخیل۔ حضرت زید بن ثابتؓ کی یہ تفسیر غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے حدیث مرفوعہ کے درجہ میں ہے۔

اس کے علاوہ حدیثِ باب ”لیس علی المسلم فی فرسہ ولا عبده صدقة“ میں ”عبد“ سے مراد بالاتفاق عبید خدمت میں، پس جب ”عبد“ منسوس بعبد الخدمت ہے تو مناسب یہ ہے کہ ”فرس“ بھی منسوس بنجیل الخدمۃ والركوب ہو۔ کذا قال الشيخ البنوریؒ فی ”المعارف“ (ج ۵ ص ۲۱۶) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۵ ہو یفتح الهزۃ وضم الزار المعجمة جمع ”زق“ وہو ظرف من جلد ۱۲ مرتب

بات کے قائل ہیں کہ شہد میں عشر واجب ہے جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک شہد پر عشر نہیں ہے۔
حدیث باب کو شافعیہ وغیرہ نے ”صدقة بن عبد اللہ“ کی وجہ سے ضعیف اور ناقابل
استدلال قرار دیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو صدقة بن عبد اللہ ”مشکلم فیہ“ راوی ہیں چنانچہ جہاں ان کے
تضعیف کی گئی ہے وہیں بعض حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے، اس کے علاوہ اس حدیث کے
متعدد شواہد بھی موجود ہیں جس کی وجہ سے یہ روایت ”حسن“ کے درجہ میں آجاتی ہے چنانچہ

۱۔ امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ نیز کحولؒ، زہریؒ، اوزاعیؒ اور مالکیہ میں سے ابن وہبؒ وغیرہ کامسک
بھی یہی ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد ج ۲ ص ۲۰۹، باب زکوٰۃ العسل رقم ۱۵۳۵، وحاشیۃ
اللوکب الدری (ج ۱ ص ۲۳۶)۔ نیز امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”والعمل علی ہذا عند اکثر اہل العلم“ واضح ہے کہ
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عسل میں وجوب عشر جبکہ وہ عشری زمین سے لیا گیا ہو، مزید تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۱۸)
۲۔ ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوریؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کامسک بھی یہی ہے نیز یہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے بھی مروی ہے۔
معالم للخطابی (ج ۲ ص ۲۰۹) ۱۲ مرتب۔

۳۔ صدقة بن عبد اللہ اسمین ابو معاویہؒ او ابو محمد دمشق ضعیف من السابعة (طبقة كبار التابعين) مات
سنة ست وستين۔ ”ت“ (ترمذی) ”س“ (نسائی) ”ق“ (سنن ابن ماجہ)۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۳۶۶)
حرف الصادر رقم ۸۳ ۱۲ مرتب

۴۔ قال البيهقي: تفرد به هكذا صدقة بن عبد اللہ اسمین وهو ضعيف، قد ضعفه احمد بن حنبل ويحيى بن معين وغيرهما۔
قال ابو عيسى الترمذی: سألت محمد بن اسمعيل البخاری عن هذا الحديث فقال: هو عن تافع عن النبي صلى الله عليه وسلم
مرسل اھ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۲۶) باب ما ورد فی العسل۔

علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۱۶) میں تحریر فرماتے ہیں ”صدقة بن عبد اللہ اسمین الدمشقی وہو
ضعيف عند الأكثر، غير أنه وثقه ابو حاتم ورحيم وابوزرعة۔ النظر الميزان“ و ”التہذیب“ و مثله یتجمل
خصوصاً اذا كانت له شواہد، وقول البخاری ”لا يصح في هذا الباب شيء“ لا يلزم منه ان لا يحتج به لان الاحتجاج
يقتضي الحسن“ ولا يشترط له الصصح (ملخصاً) ۱۳ مرتب

۵۔ چنانچہ علامہ بیہقیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”وفيه كلام كثير وقد وثقه ابو حاتم وغيره“ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۳۰) باب زکوٰۃ العسل
۱۴ اس کی تفصیل پچھلے حاشیہ میں بیان کی جا چکی ہے ۱۲ ام

ابن ماجہ میں حضرت ابوسیارہ متنی کی روایت ہے فرماتے ہیں "قلت یا رسول اللہ ! ان لی نخلًا (شہد کی مکھیاں) قال : اذ العشر" نیز ابن ماجہ ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه اخذ من العسل العشر" نیز مصنف عبد الرزاق میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں "کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی اهل الیمن ان یؤخذ من اهل العسل العشر" ان روایات کی اسناد اگرچہ کلام و خالی نہیں

۱۔ (ص ۱۳۱) باب زکوٰۃ العسل ، وأخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۶۳ رقم ۶۹۴۲) باب صدقة العسل ، وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۴۱) فی العسل بل فیہ زکوٰۃ ام لا ؟ ۱۲ مرتب
۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ یہ روایت عمرو بن شعیب عن امیہ عن جدہ کی سند سے مروی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحیفہ صادقہ کی روایت ہے ۱۲ مرتب
۴۔ (ج ۲ ص ۶۳ رقم ۶۹۴۲) باب صدقة العسل ۱۲

۵۔ چنانچہ ابوسیارہ متنی کی روایت کے بارے میں امام بیہقیؒ فرماتے ہیں "وہذا صح ما روی فی وجوب العشر فیہ (ای فی العسل) وہو منقطع ، قال ابو عیسیٰ الترمذی : سألت محمد بن اسماعیل البخاری عن ہذا فقال : ہذا حدیث مرسل (المراد بالمرسل ہذا المنقطع لا المرسل الاصطلاحی یا المعنی المعروف — مرتب) وسلمان بن موسى لم یدرک احداً من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم — بیہقی (ج ۲ ص ۱۳۶) باب ما ورد فی العسل —

دوسری روایت ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی ہے جو محمد بن یحییٰ حدیثنا نعیم بن حماد حدیثنا ابن المبارک حدیثنا اسامہ بن زید عن عمرو بن شعیب انہی کی سند سے مروی ہے ، اس کی سند پر کوئی کلام مرتب کی نظر سے نہیں گذرا چنانچہ حافظ زلیعیؒ نے بھی یہ روایت ابن ماجہ ہی کے حوالہ سے ذکر کی ہے اور سند پر کوئی کلام نہیں کیا ، دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۳۹۰) باب زکوٰۃ الزروع والثمار — بلکہ امام ابو داؤد نے "عمرو بن شعیب عن امیہ عن جدہ" ہی کے طریق سے روایت ذکر کی ہے قال : جار ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعشور نخل لہ وکان سألہ ان یحییٰ وادیا یقال لہ سلبۃ فحیی لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذلک الوادی فلما دنا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کتب سفیان بن وہب الی عمر بن الخطاب یسألہ عن ذلک ، فکتب عمرؓ ان آدمی الیک ما کان یؤدی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من عشور نخلہ فاحم لہ سلبۃ والا فانما ینہی ہو فباب غیث یا کلمہ من یشار — سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۶) باب زکوٰۃ العسل — علامہ عثمانیؒ
اعلاہ سنن (ج ۹ ص ۶۷) باب زکوٰۃ العسل ، میں سنن ابی داؤد کی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ، فالحدیث

لیکن ان کی کثرت اس پر دال ہے کہ شہد پر عشر لینا بے اصل نہیں، دوسرے حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت

مرفوعاً سالم عن الجرح و محجج به لسکوت ابی داؤد علیہ و تحسین ابن عبد البر (فی الاستذکار: ص ۲۸۹) و صحیح عند النسائی فی المجتبی قائم یدخل فیہ الامام صحیح عنہ کما مر فی کتاب الصلاة من ہذا کتاب ————— ابوداؤد کی مذکورہ روایت عمرو بن الحارث کے طریق سے مروی ہے لیکن یہی روایت عبد الرحمن بن الحارث اور ابن ہبیبہ کے طریق سے بھی مروی ہے کما نقل الحافظ عن الامام الدارقطنی فی "التلخیص" (ج ۲ ص ۱۶۸، تحت رقم ۸۳۹، باب زکوۃ المعشرات) اور حافظ ان دونوں کے بارے میں لکھتے ہیں "عبد الرحمن و ابن ہبیبہ لیسما من اہل الاثقان (اس اعتبار سے عمرو بن شعیبہ والی روایت بھی کلام سے خالی نہیں رہتی لیکن آگے خود حافظ فرماتے ہیں "لکن تابعہما عمرو بن الحارث احد الثقات (عند ابی داؤد) و تابعہما اسامة بن زید عن عمرو بن شعیب عن ابن ماجة و غیرہ۔ کما مضی اھ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حافظ کے نزدیک وجوب عشر فی العسل کے بارے میں عمرو بن شعیبہ والی روایت قابل استدلال ہے۔ بہر حال یہ روایت حقیقہ کی ایک مضبوط دلیل ہے۔ واللہ اعلم

استاذ محترم دام اقبالہم نے وجوب عشر فی العسل پر استدلال کیلئے تیسری روایت حضرت ابو ہریرہؓ کی ذکر کی ہے جو عبد اللہ بن محرز کے طریق سے مروی ہے لیکن امام بیہقی نقل کرتے ہیں "قال البخاری و عبد اللہ بن محرز متروک الحدیث" سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۱۲۶، باب ما ورد فی العسل) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۴۷

لہ عن سعد بن ابی ذباب انہ قدم علی قومہ فقال لہم فی العسل زکوۃ فانہ لا یرک مال لا یرک مال قالوا: کلم تری؟ قلت: العشر فأخذ منهم العشر فقدم بہ علی عمر و اخرہ بما فیہ قال فأخذہ عمر و جعلہ فی صدقات المسلمین مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۲، فی العسل ہل فیہ زکاۃ أم لا؟) علامہ بیہقی نے یہ روایت مسند بزار اور معجم طبرانی کبیر کے حوالہ سے نقل کی ہے اور کہا ہے "وفیہ منیر بن عبد اللہ و ہو ضعیف" مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۷۷، باب زکوۃ العسل) حضرت سعد بن ابی ذباب کی مذکورہ روایت کیلئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۹۰ و ۳۹۱) باب زکوۃ الزروع و الثمار ————— نیز عطاء خراسانی فرماتے ہیں "ان عمر آتاه ناس من اہل الیمین فسألوہ وادیاً فاعطاهم ایاہ فقالوا یا امیر المؤمنین ان فیہ نخلًا کثیراً، قال فان علیکم فی کل عشرة اقراق فرقاً" مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۶۳ رقم ۶۹۷، باب صدقة العسل) و اخرجہ ابن ابی شیبہ عن ابن المبارک عن عطاء الخراسانی مختصراً فی المصنف (ج ۳ ص ۱۴۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

عمر بن عبد العزیز کے بارے میں مروی ہے کہ وہ شہد پر عشر وصول کیا کرتے تھے۔ اس سے بھی وجوب عشر کی احایت کی تائید ہوتی ہے جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے پاس عدم وجوب عشر پر کوئی حدیث موجود نہیں۔
واللہ اعلم۔

۱۔ شہد پر عشر رسول کرنے سے متعلق حضرت عمر بن عبد العزیز کی کوئی صریح روایت مرتب کوہل سکی، بلکہ اس کے برخلاف ثابت ہے چنانچہ نافع فرماتے ہیں ”سألتی عمر بن عبد العزیز عن العسل أفیه صدقة؟ فقلت: لیس بارضنا عسل ولكن سألت المغيرة بن حکیم عنه فقال: لیس فیہ شئ قال عمر بن عبد العزیز: ہو عدل مامون صدق، مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۶۱ رقم ۶۹۶۶) باب صدقة العسل، نیز دیکھئے (ص ۶۰ رقم ۶۹۶۵) اور دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۴۲ من قال لیس فی العسل زکوة)۔

البتہ علامہ ابن قدامہ نے حضرت عمر بن عبد العزیزؓ کا مسلک بھی لکھا ہے کہ وہ شہد میں اخذ عشر کے قائل تھے،
المغنی (ج ۲ ص ۱۳) باب زکوة الزروع والثمار، واللہ اعلم ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں طاؤس سے مروی ہے ”أن معاذاً لما أتى الیمین أتى العسل وأدقاه الغنم فقال: لم أؤمر فیہ بشئ (ج ۳ ص ۱۴۳ من قال لیس فی العسل زکوة)۔

حافظ ابن حجرؒ ”التلخیص الجبیر“ (ج ۲ ص ۱۶۷ رقم ۸۳۹) باب زکوة المعشرات، میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں ”(اخرجه) ابو داؤد فی المراسیل والحمیری فی مسنده وابن ابی شیبہ والبیہقی من طریق طاؤس عنہ و فیہ القطاع بین طاؤس ومعاذ، لکن قال البیہقی ہو قوی لان طاؤس کان عادقاً بقضایا معاذ، وعن علی و ابن عمر أنه لا زکوة فیہ، اما علی فرواه یحیی بن آدم فی الخراج و فیہ القطاع و اما ابن عمر فلم اره موقوفاً عنہ و سیأتی مرفوعاً عنہ بخلاف ذلک اهـ ۱۲ مرتب غفا اللہ عنہ

۳۔ پھر جو حضرات شہد میں وجوب عشر کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی ہر قلیل کثیر مقدار میں عشر واجب ہے، امام احمدؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک نصاب عسل دس ”فرق“ ہے (ایک فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے مزید تفصیل کیلئے دیکھئے ”المغنی لابن قدامہ“ (ج ۲ ص ۴۱۳ و ۴۱۵) اور صاحبینؒ سے مروی ہے کہ عسل کا نصاب پانچ ”وسق“ ہے (پھر صاحبینؒ کے مسلک میں مزید تفصیل ہے جو عینی (ج ۹ ص ۷۱) میں دیکھی جاسکتی ہے) اس مسئلہ کی تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھئے ”المغنی“ (ج ۲ ص ۴۱۳ و ۴۱۵) باب زکوة الزروع والثمار،

اور عمدة القاری (ج ۹ ص ۷۱) باب العشر فمیا یسقی من مار السمار وبالمار الجاری ۱۲ مرتب غنی عنہ

بَاب مَا جَاءَ لَا زَكَاةَ عَلَى الْمَالِ مُسْتَفَادٍ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول؛ مال مستفاد اصطلاح شرع میں اس مال کو کہتے ہیں جو نصابِ زکوٰۃ کے مکمل ہو جانے کے بعد اثنائے سال میں حاصل ہوا ہو، پھر اس کی اولاد و صورتیں ہیں:-

ایک یہ کہ مال مستفاد مالِ سابق کی جنس سے نہ ہو مثلاً کسی کے پاس سونا چاندی بقدر نصاب تھا اور سال کے دوران اس کے پاس پانچ اونٹ بھی آگئے اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مالِ سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا بلکہ دونوں کا سال الگ الگ شمار ہوگا۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مالِ سابق کی جنس سے ہو، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ مال مستفاد مالِ سابق کی جنس سے ہونے کے ساتھ ساتھ مالِ سابق کی نمائندگی ہو مثلاً بکریاں پہلے سے موجود تھیں دورانِ سال ان کے بچے پیدا ہو گئے، یا مالِ تجارت موجود تھا دورانِ سال اس پر نفع حاصل ہوا، اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مالِ سابق میں ضم کیا جائے گا اور دونوں کا سال ایک شمار ہوگا اور مال مستفاد کی زکوٰۃ بھی مالِ سابق کے ساتھ ہی ادا کی جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مالِ سابق کی جنس سے تو ہو لیکن اس کی نمائندگی نہ ہو بلکہ ملک کے کسی سببِ جدید کی وجہ سے وہ مال حاصل ہوا ہو مثلاً کسی شخص کے پاس نقد روپیہ موجود تھا اور دو ان سال کو کچھ اور روپیہ ہبہ، وصیت، یا میراث کے ذریعہ حاصل ہو گیا اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاق کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو مالِ سابق میں ضم نہیں کیا جائیگا

۱۔ ان صورتوں کی تمام تر تفصیل کھیلے دیکھئے ”بدائع الصنائع فی ترتیب الشریع“ (ج ۲ ص ۱۳ و ۱۴) کتاب الزکوٰۃ، فصل واما الشرائط التي ترجع الى المال، اور ”المغنی لابن قدامة“ (ج ۲ ص ۶۳۹) باب صدقة الغنم، فصل حکم المستفاد من مال الزكاة اثنا الحول ۱۲ مرتب

۲۔ البتہ امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق چرچا پنجہ حافظ زبلیؒ نے اس مسئلہ میں امام مالکؒ کے دو قولوں کا حوالہ دیا ہے، نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۳۰، کتاب الزکوٰۃ، احادیث المال المستفاد)۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بلکہ اس کا سال الگ شمار ہوگا لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو بھی مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور اس کی زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ ادا کی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے ”من استفاد مالا فلا زکوٰۃ فیہ حتی یحول علیہ الحول عند ربہ“

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دو طرح مروی ہے مرفوعاً بھی اور موقوفاً بھی (کما فی الباب) طریق مرفوع عبد الرحمن بن زید بن اسلم کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے اور دوسرا طریق جو موقوف ہے اگرچہ صحیح سند سے مروی ہے اور قابل استدلال ہے لیکن ہمارے نزدیک پہلی قسم پر محمول ہے یعنی دوران سال اگر کچھ مال حاصل ہو اور وہ مال سابق کی جنس سے نہ ہو ایسی صورت میں حوالان حول سے قبل زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اس کے علاوہ حدیث باب کے عموم پر ائمہ ثلاثہ بھی عامل نہیں کیونکہ مال مستفاد کی دوسری قسم (جو مال سابق کی جنس سے بھی ہو) اور مال سابق کی جنس سے ہو) کو وہ بھی مال سابق کے ساتھ ضم کرنے کے قائل ہیں، تو جس طرح انہوں نے حدیث باب کے عموم سے دوسری قسم کو خاص کیا ہے اسی طرح احناف مال مستفاد کی تیسری قسم کو بھی مستثنیٰ کر کے اس کو پہلی قسم کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں کیونکہ اگر اس تیسری قسم کے مال کو مال سابق کے ساتھ ضم نہ کیا جائے اور اس کے حق میں نئے سال کا اعتبار کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ہر درہم و دینار کا الگ سال شمار ہو اور اگر کسی شخص کو روزانہ کچھ رقم حاصل ہو تو وہ ہر روز کی رقم کا علیحدہ حساب رکھے اور اس میں سخت خرچ ہے، و الحرج من فروع شریعاً۔

بلکہ قواعد ابن رشد میں امام مالکؒ کا مسلک صراحتاً ”الوجوب فی المال المستفاد قبل الحول وان لم یکن الاصل نصاباً“ نقل کیا گیا ہے، معارف السنن (ج ۵ ص ۲۲۳) ابن عربی مالکیؒ نے بھی امام مالکؒ کا مسلک حنفیہ کے مطابق نقل کیا ہے۔ عارضۃ الاسودی (ج ۳ ص ۱۲۵ و ۱۲۶)۔ لیکن علامہ ابن قدامہؒ نے امام مالکؒ کا مسلک مین بن نقل کیا ہے یعنی مال مستفاد کا تعلق سوائے ہو تو حنفیہ کے مطابق اور اگر اس کا تعلق اثمان سے ہو تو شافعیہ و حنابلہ کے مطابق۔ المغنی (ج ۲ ص ۶۲) باب صدقۃ الغنم، فصل حکم المستفاد من مال الزکوٰۃ اثنا الحول ۱۲ مرتب غفری عنہ

عبد الرحمن بن زید بن اسلم العدوی مولایم ضعیف من الثامنة مات سنة ثنتين وثمانين، ت (ترمذی) ق (سنن ابن ماجہ) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۸۰ رقم ۹۳۱) ۱۲ مرتب

امام اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”ان الذین یسیر“ (بخاری ج ۱ ص ۱۰) کتاب الایمان، باب الدین لیسر کے خلاف ہے ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ جَزْيَةٌ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يصلح قبلتان في أرض واحدة : حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم جزیرۂ عرب کے ساتھ مختص ہے لہذا ایسے تمام افراد جن کا قبلہ مسلمانوں کے قبلہ سے مختلف ہو ان کو جزیرۂ عرب میں ٹھہرنے کی اجازت نہیں جتنا چاہے حضرت عمرؓ نے یہود کو جزیرۂ عرب سے نکال دیا تھا۔

”لا يصلح قبلتان في أرض واحدة“ کا ایک مطلب ”لا يستقيم دينان في أرض واحدة“ بھی بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کاردار الحرب میں اسلام لے آئے تو اس کو دارالاسلام کی طرف ہجرت کر لینی چاہئے اور یا یہ مطلب ہے کہ ذمیوں کو دارالاسلام میں اپنے مذہب اور اس کی شان و شوکت کو ظاہر کرنے اور اپنے دین کی تبلیغ و اشاعت کی اجازت نہیں۔ واللہ اعلم و لیس علی المسلمین جزیۃ“ اس بارے میں اختلافات ہیں کہ جزیرہ تمام غیر مسلموں سے لیا جائے گا یا صرف اہل کتاب سے، امام شافعیؒ کے نزدیک جزیرہ صرف اہل کتاب کے ساتھ مخصوص ہو مگر وہ مجوس کو بھی اہل کتاب کے حکم میں شامل قرار دیتے ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک سوائے مرتد کے ہر کافر سے جزیرہ پر مصالحت ہو سکتی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا مسلک صاحب روح المعانی نے یہ بیان کیا ہے کہ جزیرہ اہل کتاب سے تو سب لیا جائے گا لیکن مشرکین میں تخصیص ہے کہ مشرکین عجم اور مجوس سے تو لیا جائے گا مگر مشرکین عرب سے قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان کا کفر بہت سخت ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انہی کے درمیان مبعوث ہوئے اور آپ انہی کی قوم کے ایک فرد تھے، پھر آپ کے مخاطبین اولین بھی یہی مشرکین تھے اور قرآن کریم بھی انہی کی زبان میں اُترا، ان تمام امور کا تقاضا یہی ہے کہ وہ ایمان

۱۔ النکب الدرۃ (ج ۱ ص ۲۳۷) ۱۲ م

۲۔ تفصیل کیلئے دیکھئے صحیح بخاری ج ۱ ص ۴۴۹، باب اخراج الیہود من جزیرۃ العرب، کتاب الجہاد اور اسکی شروح ۱۲ م

۳۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۲۶) بحالہ قوت المغتذی ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۶ جز ۷ ص ۷۹ سورۃ توبہ آیت ۲۸) ۱۲ م

۵۔ بلکہ جزیرۂ عرب میں اہل ذمہ کو بھی رہنے نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی وہاں ان سے جزیرہ قبول کیا جائے گا،

بلکہ صرف دو ہی صورتیں ہیں جنگ یا اسلام، دیکھئے ”نکب“ (ج ۱ ص ۲۳۷) اور ”معارف“ (ج ۵ ص ۲۲۴) ۱۲ مرتب

قبول کرتے اگر وہ اب بھی ہٹ دھرمی سے باز نہیں آتے تو ان کی دو ہی صورتیں ہیں ”جنگ“ یا ”اسلام“۔
 پھر اس پر اتفاق ہے کہ اہلِ جزیرہ میں سے اگر کوئی اسلام لے آئے تو اس پر سے جزیرہ ساقط ہو
 جائے گا البتہ جس شخص پر جزیرہ واجب ہو چکا ہو اور پھر وہ اسلام لے آئے اس کے بارے میں اختلاف
 ہے۔ امام شافعیؒ اور ابنِ شبرمہؒ کے نزدیک ایسے شخص سے وہ واجب شدہ جزیرہ وصول کیا جائے گا جبکہ
 حنفیہ، مالکیہ اور خابلیہ کے نزدیک جزیرہ نہیں لیا جائے گا، حضرت ابنِ عباسؓ کی حدیث باب ”لیس
 علی المسلمین جزیرۃ“ اور معجم طبرانی اور معجم طبرانی میں حضرت ابنِ عمرؓ کی حدیث مرفوعہ ”من أسلم
 فلا جزیرۃ علیہ“ اس بارے میں جمہور کا مستدل ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداءً جزیرہ نہیں لگایا جاسکتا
 لیکن جمہور کا کہنا یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداءً جزیرہ عائد نہ ہونا تو بدیہیات میں سے تھا اسے بتانے کی ضرورت
 نہ تھی۔ لہذا حدیث باب کا اصل منشا یہی ہے کہ ذمی کے مسلمان ہونے کے بعد اس پر جزیرہ عائد نہیں
 کیا جاسکتا۔

لیس علی المسلمین جزیرۃ عشور“ یہاں جزیرہ عشور سے عام جزیرہ یعنی جزیرہ رقبہ ہی مراد
 ہے، جیسا کہ حدیث کے ٹکڑے ”انما العشور علی الیہود والنصارى“ کے ساتھ اس کے تقابل سے
 ظاہر ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْحِلِّيِّ

خطبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا معشر النساء تصدقن ولومن

۱۔ جو سنن ابی داؤد میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”لیس علی مسلم جزیرۃ“ (ج ۲ ص ۴۳۳ کتاب الخراج والفیء والامارة،
 باب فی الذی یسلم فی بعض السنۃ ہل علیہ جزیرۃ؟) ابوداؤد میں اسی مقام پر اس حدیث کی تفسیر سفیان ثوریؒ سے ان الفاظ کے
 ساتھ مروی ہے ”اذا اسلم فلا جزیرۃ علیہ“ ۱۲ مرتب

۲۔ نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۴۵۳) کتاب السیر، باب الجزیرۃ ۱۲
 ۳۔ جزیرہ سے متعلق کچھ بحث ”باب ما جاء فی زکوة البقر“ کے تحت حواشی میں گزر چکی ہو فلیراجع، نیز ملاحظہ فرمائیے علامہ رشید رضا مصری
 کی تفسیر ”المنار“ جلد ۴ فصل فی حقیقۃ الجزیرۃ والمراد منها۔ اور قاموس القرآن (ص ۱۹۴ تا ۱۹۶) ۱۲ مرتب

۴۔ مزید تشریح کیلئے دیکھیے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۲۶ و ۲۲۷) ۱۲ ۵۔ اس لفظ کو ”حار“ کے ضمہ اور کسرہ دونوں طرح پڑھا

حلیکن فأتکن اکثر اهل جہنم یوم القیامة » ائمہ ثلاثہ کے نزدیک استعمال زیور پر زکوٰۃ نہیں جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زیور خواہ استعمال ہی کیوں ہو اس پر زکوٰۃ واجب ہے امام ترمذیؒ نے اس باب میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں، یہ دونوں روایات حنفیہ کی دلیل بن سکتی ہیں۔ پہلی روایت حضرت زینب امراۃ عبد اللہ کی ہے یعنی ”یا معشر النساء تصدقن ولو من حلینکم اثم“ لیکن اس سے استدلال سرتج نہیں کیونکہ اس میں صدقہ نافلہ بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔ دوسری روایت ”عمر بن شعیب عن ابيه عن جده“ کے طریق سے مروی ہے ”ان امرأتین أتتا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و فی ایدیهما سواران من ذهب فقال لهما: أؤدیان زکاتہ فقالتا: لا! فقال لهما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: أتحبان أن یسود کما اللہ بسوارین من نار؟ قالتا: لا! قال: فأؤدیا زکوٰۃتہ“ لیکن اس پر امام ترمذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث ابن لہیعہ اور مثنی بن الصباح سے مروی ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں پھر فرماتے ہیں ”ولا یصح فی هذا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم شیء“ لیکن امام ترمذی کا یہ ارشاد ان کے اپنے علم کے مطابق ہو ورنہ اس باب میں متعدد صحیح احادیث موجود ہیں

۱۔ وروی ذلك عن ابن عمر وجابر وأنس وعائشة واسمار رضي الله عنهم، وبه قال القاسم وأصحابي، وقادة ومحمد بن علي وعمرو والوعبيد وإسحاق والوثور۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۱) باب زکوٰۃ الذهب والفضة ۱۲ مرتب

۲۔ وروی ذلك عن عمر بن الخطاب وعبد اللہ بن مسعود وعبد اللہ بن عمر (المغنی ج ۳ ص ۱۱) میں عبد اللہ بن عمر کی جگہ عبد اللہ بن عمر بن العاص کا نام مذکور ہے اور غالباً یہی واضح ہے اس لئے کہ پچھلے حاشیہ میں حضرت ابن عمر کا مسلک ائمہ ثلاثہ کے مطابق ذکر کیا گیا ہے، وعبد اللہ بن عباس رضي الله تعالى عنهم، وبه قال معيد بن المسيب و معيد بن جبير وعطار ومحمد بن سيرين وجابر بن زيد ومجاهد والزهرى وسفيان الثوري وطاوس وميمون بن مهران والضحاک وعلقمة والاسود وعمر بن عبد العزيز وذوالهمدان والاوزاعي وابن شبرمة والحسن بن حي۔ وقال ابن المنذر وابن حزم: الزكاة واجبة بظاهر الكتاب وسنة، وكان الشافعي يفتي في العراق على أنها لا تجب الزكاة فيها وتوقف بمصر وقال: هذا مما استخبر الله فيه، وعن جابر أنه كان يرى الزكاة في كثير المحلى دون قليلها۔ عمدة القاري (ج ۹ ص ۳۳) باب الزكاة على الاقارب۔ ۱۲ مرتب عفا الله عنه

۳۔ چنانچہ امام ترمذیؒ نے یہ روایت ابن لہیعہ ہی کے طریق سے ذکر کی ہے ۱۲ م

۴۔ ہذا الطريق اخبر به احمد رضي الله عنه في مسنده۔ انظر نصب الرأية (ج ۲ ص ۳۷۱، فصل في الذهب احاديث زکوٰۃ المحلى) ۱۲ مرتب

اول تو یہی حدیث جسے امام ترمذی نے ضعیف قرار دیا ہے سنن ابی داؤد میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے "حدثنا ابو کامل وحمید بن مسعدة المعنى ان خالد بن الحارث حدثهم فاحسين عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها وفي يدها بنتها مسكتان (سواران) غليظتان من ذهب فقال لها: أعطين زكاة هذا؟ قالت: لا! قال: اليس لك ان يسورك الله بهما يوم القيامة سوارين من نار، قال: فخلعتما وألقتهما الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت: هما لله ولرسوله" اس کی سند میں نہ ابن لہیعہ ہے اور نہ یثربی بن الصباح، حافظ منذری مختصر سنن ابی داؤد میں فرماتے ہیں "اسنادہ لا مقال فیہ" اور ابن القطان اپنی کتاب (الوهم والايمام) میں فرماتے ہیں: "اسنادہ صحیح" نیز ابو داؤد ہی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے "قالت: كنت ألبس

لہ دونوں روایات کو ایک حدیث یا ایک واقعہ قرار دینا بظاہر مشکل معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ترمذی کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو کنگن ان دو عورتوں نے پہن رکھے تھے اور زکوٰۃ کی ادائیگی کے سلسلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خطا اور عدم اداء زکوٰۃ کی صورت میں عذاب کی وعید دونوں کیلئے تھی جبکہ سنن ابی داؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کنگن بیٹی نے پہن رکھے تھے اور آپ کا خطاب بھی صرف اسی سے تھا۔ اس لئے بظاہر دونوں واقعات علیحدہ علیحدہ معلوم ہوتے ہیں اگرچہ دونوں ہی روایات عمرو بن شعیب کے طریق سے مروی ہیں واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکتر ما ہو؟ وزکوٰۃ اہلی، واخرجه النسائي مسنداً ومرسلًا في سننه (ج ۱ ص ۳۳۳، باب زکوٰۃ اہلی) والبيهقي في سننه الكبرى (ج ۱ ص ۱۳۰، باب سياق اخبار وردت في زکوٰۃ اہلی) ۱۲ مرتب

۱۳ (قال المنذري) المسكة محركة واحدة المسك وهو سورة من ذيل (جلد السلفاة البرية او البحرية تيج من السوار والاشا) أو قرن، أو عاج (ناب الفيل، ولا يسمى غير ناب عاجا) فاذا كانت من غير ذلك اضيفت اليه - الترغيب والترهيب (ج ۱ ص ۵۵۶) الترغيب من منح الزكاة وما جاز في زكاة اہلی ۱۲ مرتب

۱۴ كما نقل الزيلعي في "نصب الراية" (ج ۲ ص ۳۷۰) فصل في الذمب، احاديث زکوٰۃ اہلی - ولكن ما وجدناه في مظان من "المختصر" المكتبة الاثرية - ساكنة بل باكستان، مع انه قد ذكر الحديث في "مختصره" (ج ۲ ص ۱۷۵) باب الکتر ما ہو؟

۱۵ زيلعي (ج ۲ ص ۳۷۰) ۱۲ م

۱۶ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکتر ما ہو وزکوٰۃ اہلی ۱۲ مرتب

أَوْضَاحًا مِنْ ذَهَبٍ، فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ! أَلَا كُنْزٌ هُوَ؟ فَقَالَ : مَا بَلَغَ أَنْ تُؤَدَى زَكَاتُهُ فَنُكِّيَ فَلَيْسَ بِكُنْزٍ“ امام ابو داؤد نے اس پر کھوت کیا ہے جو ان کے نزدیک حدیث کے ”صحیح“ یا کم از کم ”حسن“ ہونے کی دلیل ہے۔

تیسری روایت حضرت عائشہؓ کی ہے اور یہ بھی ابو داؤد ہی میں مروی ہے ”عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد أنه قال دخلنا على عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى في يدي فتحات من ورق“ فقال : ما هذا يا عائشة ؟ فقلت : صنعتهن أتين لك يا رسول الله ! قال : أتؤدين زكاتهن ؟ قلت : لا ! أو ما شاء الله ، قال : هو حصيد من النار“ یہ تینوں روایات مسلک حنفیہ پر صراحتہً دلالت کرنے کے ساتھ قوی اور نہایت صحیح ہیں۔ لہذا امام ترمذی کا یہ فرمانا کہ اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں ان کا تسامح ہے۔ دوسری طرف کوئی ایسی روایت موجود نہیں جو زیورات کو زکوٰۃ کے مستثنیٰ کرنے پر صراحتہً دلالت کرتی ہو۔ لہذا اس باب میں حنفیہ کا مسلک نہایت قوی اور مضبوط ہے۔ وبالله التوفيق۔

۱۔ اوضح : جمع ”وضع“ ، بفتحین ، نوع من الحلی من الفضة ؛ یجزل فی القوائم الذی یقال له فی الارادیۃ : ”پازیب“ والمراد فی الحدیث الحلی من الذہب لانه نسب الیہ ۱۲ مرتب

۲۔ اس روایت کی مکمل تحقیق کیلئے دیکھئے ”نصب الرایۃ“ (ج ۲ ص ۳۷۱ و ۳۷۲) احادیث زکوٰۃ الحلی ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکنز ما ہو زکوٰۃ الحلی ۱۲ م

۴۔ الفتحات : بالفتح المعجمة جمع ”فتحة“ وہی حلقة (حیلة) لافق (نکینہ) لہا تجعلها المرأة فی اصابع رجليها وربما وضعتها فی یدها۔ وقال بعضهم : ہی خواتم کبار کان النساء یتختمن بها۔ الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۵۵۶) الترہیب من منع الزکوٰۃ وما جاز فی زکوٰۃ الحلی ۱۲ مرتب

۵۔ واخرجه الحاکم فی ”المستدرک“ (ج ۱ ص ۳۸۹) وقال : صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاه ، والدارقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۰۶) رقم ۱۰۶ باب زکوٰۃ الحلی) وراجع للتحقیق ”نصب الرایۃ“ (ج ۲ ص ۳۷۱) ۱۲ مرتب

۶۔ وجوب زکوٰۃ فی الحلی کے بارے میں مزید احادیث نبویہ نیر مصابہ کرام و تابعین عظام کے آثار اور ان تمام کی تحقیق کیلئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۷۲ تا ۳۷۴) احادیث زکوٰۃ الحلی ۱۲ مرتب

۷۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کو ثابت کرنے کیلئے استثنائے کثرت کا اثبات بھی ضروری ہے اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث میں

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْخَضَرَاءِ

عن معاذٍ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُهُ عَنِ الْخَضَرَاءِ وَأَنَّ هِيَ الْبَقُولُ فَقَالَ: لَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ. اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ پر کہتے ہیں کہ ترکاری وغیرہ پر عشر واجب نہیں، ان کے نزدیک عشر صرف ان چیزوں پر جو بڑے والی ہو۔ ان کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ ترکاریوں پر وجوب عشر کے قائل ہیں (لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک یہ وجوب عشر دیانۃ ہے فیما بینہ و بین اللہ اور عامل کی جانب سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں ہوگا۔ مرتب)

امام صاحبؒ کا استدلال ارشاد باری تعالیٰ "وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" کے اطلاق سے ہے جس میں ترکاریاں بھی شامل ہیں، نیز اگلے باب (باب ماجاء فی الصدقة فیما یسقی بالأنهار وغیرھا) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت بھی ان کا مستدل ہے یعنی

بقیہ: "لَيْسَ فِيمَا دُونَ خُمْسَةِ أَوَاقٍ مِنَ الْوَرَقِ صَدَقَةٌ" (اخرجه البخاری فی صحیحہ ج ۱ ص ۱۹۶) باب لیس فیما دون خمسة ذود صدقة - و مسلم فی صحیحہ ج ۱ ص ۳۱۵، کتاب الزکوة - و آخرون) اپنے عموم کے ساتھ زیورات کے اندر بھی زکوة کے وجوب پر دال ہے بشرطیکہ وہ زیورات نصاب کی مقدار کو پہنچ گئے ہوں اور اس عموم سے زیورات کو خاص کرنے کیلئے لامحالہ دلیل کی ضرورت ہوگی اور ایسی کوئی صحیح صریح دلیل ائمہ ثلاثہ کے پاس موجود نہیں البتہ علامہ ابن الجوزیؒ نے "التحقیق" میں عافیۃ بن ایوب عن لیث بن سعد عن ابی الزبیر کے طریق سے حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوعہ ذکر کی ہے یعنی "لَيْسَ فِي الْحُلِيِّ زَكَاةٌ" لیکن یہ روایت ضعیف ہے تحقیق کیلئے دیکھئے نسبۃ (ج ۲ ص ۳۷۷) نیز آثار صحابہ کیلئے دیکھئے (ص ۳۷۵) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۳۸) باب من قال لا زکوة فی الحلی ۱۲ مرتب عنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۵۷

۱۔ خضر اوات جمع خضار، سبزی ترکاری ۱۲ م

۲۔ اور نہ بڑے والی چیزوں میں بھی زکوة کا وجوب مطلقاً نہیں ہے بلکہ ان کا نصاب مقرری۔ اور نصاب کی تفصیل

باب ما جاء فی صدقة الزرع والثمار المحبوب میں گزر چکی ہے ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ النعام، پارہ ۵، آیت ۱۳: اور اس میں جو حق (شرع سے) واجب ہے، وہ اس کے کاٹنے کے دن (مسکینوں کو) دیا کر دیا

”فيماسقت السماء والعيون العشر وفيما سقى بالنضح (حوض) نصف العشر“ نیز بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فیماسقت السماء والعیون اذ کان عثریا العشر وما سقى بالنضح نصف العشر“ ان دونوں روایات میں کلمہ ”ما“ عام ہے جو ہر قسم کی پیداوار کو شامل ہے، اور ”عثری“ سے مراد وہ درخت ہیں جو کسی نہر وغیرہ کے کنارے یا ان کے قریب ہوتے ہیں اور زمین سے خود بخود پانی چوس لیتے ہیں اور انہیں سیراب کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، یہ لفظ ”عائور“ سے نکلا ہے جس کے معنی ”کارزی“ کے ہیں۔ نیز امام عبدالرزاق نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ سے نقل کیا ہے ”کتب عمر بن عبدالعزیز ان یؤخذ مما انبتت الارض من قلیل او کثیر العشر“ اس کے علاوہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے ”فی کل شیء اخرجت الارض زکوۃ حتی فی عشر و سبجات بقل و سبجة بقل“

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا ایک جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ حسن بن عمارہ کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن یہ جواب حنفیہ کے اصول پر درست نہیں کیونکہ حسن بن عمارہ اکثر حنفیہ کے نزدیک مقبول ہیں کما میں فی مبحث القراءة خلف الامامؒ۔ لہذا صحیح بات یہ ہے کہ حدیث میں مطلق وجوب عشر کی نفی مقصود نہیں بلکہ اس میں حکومت کو عشر وصول کرنے کا بار ہا ہے کہ خضر اوات وغیرہ

۱۔ (ج ۱ ص ۲۰۱) باب العشر فیماسقی من مار اسمار و المار الجاری ۱۲ م

۲۔ بالمہملۃ و المثلثۃ المفتوحین و کسر الراء و شدۃ التحتیۃ و ہو ما یسرب بعروقہ من غیر سقی قالہ الخطابیؒ قیل: ما یسبل الیہ مار المطر و قیل ماسقی بالعاثور، والعاثور شبہ نہر یجفر فی الارض لیسقی بہ البقول و النخل و الزرع کذا فی حاشیۃ الشیخ احمد علی السہارنفوی علی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۰۱، باب العشر فیماسقی من مار اسمار الخ) باحالیۃ ”العینی“ و ”اللمعات“ ۱۲ مرتب

۳۔ مزید تحقیق کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب ما جاز فی الصدقۃ فیماسقی بالانہار و غیرہ ۱۲ م
۴۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۱۲۱ رقم ۱۹۶)، باب المحضر، نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاۃ ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاۃ ۱۲ م

۶۔ دیکھئے احناف کی مستدل احادیث ”حضرت جابرؓ کی حدیث“ ۱۲ م

کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار مصدق کو نہیں دیا جائے گا اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ آپ نے یہ ارشاد حضرت معاذؓ کے جواب میں سرمایا تھا (کما هو مصرح فی حدیث الیاب) جوین کے حاکم تھے۔ واللہ سبحانہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ مَالِ الْيَتِيمِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب الناس فقال : ألامن ولی یتیمالہ مال فلیتجی فیہ ولا یترکہ حتی تأکلہ الصدقة ؟ اس حدیث کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اس بات کے قائل ہیں کہ نابالغ کے مال میں بھی زکوٰۃ واجب ہے، ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ کے اثر سے بھی ہے عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أنه قال كانت عائشة

لہ المراد من الیتیم بہت الصبی الذی لم ینحکم الحلم وان لم یمیت البواہ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۶) ۱۲ مرتب
لہ اس بارے میں ان کا استدلال حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عائشہؓ کے آثار سے بھی ہے، تفصیل
کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۶ تا ۲۲۹) ونصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۳۲ و ۳۳۳) ۱۲ مرتب
لہ موطا امام مالکؒ (ص ۲۸۲) زکوٰۃ اموال الیتامی والتجارة لهم نیہا۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے بھی ہے ”عن سعید بن المسیب ان عمر بن الخطابؓ قال: اتبعوا یا اموال الیتامی لا تأکلہا الصدقة“ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۰۰، باب وجوب الزکاۃ فی مال الصبی والیتیم رقم ۷۸) امام بیہقیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ہذا اسناد صحیح ولہ شواہد عن عمرؓ۔ لیکن صاحب ”جوہر نفی“ علامہ ابن الترمذیؒ فرماتے ہیں ”قلت: کیف یكون صحیحاً من شرط الصحة الاتصال وسعيد ولد لثلاث سنين مبين من خلافة عمرؓ ذكره مالكؒ وانكر سماعه منه، وقال ابن معين: رآه وكان صغيراً ولم يثبت سماع منه، واسند البیهقی فی کتاب المدخل عن مالک انہ سئل هل ادرك ابن المسیب عمرؓ، قال: لا ولكنہ ولد فی زمانہ، فلما کبر اکب علی المسئلۃ عن شأنہ حتی کأنہ رآه، ولہذا لم یخرج الشیخان لابن المسیب عن عمرؓ شیئاً۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۰۷، باب من تجب علیہ الصدقة۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہے ”انہ کان یتزکى مال الیتیم“ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۳) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم او الصغیر۔ نیز مصنف عبد الرزاقؒ میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کا اثر ہے ابو الزبیرؒ فرماتے ہیں ”انہ سمع جابر بن عبد اللہ یقول فیمن علی مال الیتیم قال جابر: یعطی زکوٰۃ۔ (ج ۴ ص ۶۶ رقم ۶۹۸) باب صدقة مال الیتیم والالتماس فیہ واعطاء زکوٰۃ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

تلینی أنا وأخالی یتیمین فی حجرها فكانت تخرج من أموالنا الزکوۃ ۛ

جبکہ امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک صبی کے مال پر زکوۃ نہیں، ان حضرات کا استدلال نسائیؒ اور ابوداؤد وغیرہؒ کی معروف روایت سے ہے ”رفع القلم عن ثلاث“ عن النائم حتی یتیقظ وعن الصغیر حتی یکبر وعن المجنون حتی یعقل أو فیق“ (اللفظ للنسائی) اس میں نابالغ کو صراحتہً غیر مکلف قرار دیا گیا ہے لہذا اس پر نماز وغیرہ دوسرے واجبات کی طرح زکوۃ بھی واجب نہ ہوگی اس کے علاوہ امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ قول نقل کیا ہے ”لیس فی مال الیتیم زکوۃ“ اس روایت میں اگرچہ لیث بن ابی سلیم آئے ہیں جو بعض حضرات کے نزدیک ضعیف ہیں لیکن ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ وہ رواۃ حسان میں سے ہیں چنانچہ

۱۔ (ج ۲ ص ۱۰۳) کتاب الطلاق، باب من لا یقع طلاقہ من الازواج۔ عن عائشہ مرفوعاً ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۶۴) کتاب الحدود، باب فی المجنون لیسرق أو یصیب حراً۔ عن عائشہ مرفوعاً وعن علیؓ موقوفاً ومرفوعاً ۱۲

۳۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۴) کتاب الطلاق، باب الطلاق فی الاغلاق والکرہ والسكران والمجنون الخ، عن علیؓ موقفاً

۴۔ (ج ۲ ص ۱۰۰۶) کتاب المحاربین من اہل الکفر والردة، باب لا یرحم المجنون والمجنونۃ، عن علیؓ موقفاً۔ جامع ترمذی

۵۔ (ج ۱ ص ۲۰۵) ابواب الحدود، باب ما جار فینم لا یجب علیہ الحد، عن علیؓ مرفوعاً۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۷)

ابواب الطلاق، باب طلاق المعتوہ والصغیر والنائم۔ عن عائشہ وعلیؓ مرفوعاً ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ واثر ابن مسعودؓ اخرجہ ابو عبیدہ فی کتاب الاموال (ص ۲۵۲)، كما نقل فی ”بغیۃ الملتی“ علی ذیل ”الزیلعی“

۷۔ (ج ۲ ص ۳۳۴) وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۵۰)، من قال لیس فی مال الیتیم زکوۃ حتی یسلخ) والبیہقی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۰۸، باب من تجب علیہ الصدقۃ) کلہم من طریق لیث بن ابی سلیم عن مجاہد عن ابن مسعودؓ ۱۲ مرتب

۸۔ چنانچہ امام بیہقیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”قد ضعفہ اہل العلم بالحديث“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۱۱)

باب من تجب علیہ الصدقۃ

اور حافظ ابن حجرؒ ان کا اس طرح تذکرہ کرتے ہیں ”الیث بن ابی سلیم بن زُنیم بالزمار والنون مصغراً، وام امیہ امین، وقیل غیر ذلک، صدوق، اختلط اخیراً ولم یمیز حدیثہ فرک، من السادۃ، مات سنۃ ثمان واربعمین (برمز) خت (ای اخرج احادیثہ البخاری فی صحیحہ معلقاً) م (مسلم) ع (اصحاب السنن الاربعۃ فی مستنہم) تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۱۳۸، حرف اللام رقم ۹) ۱۲ مرتب

”عن أبيه عن جدّه“ دون سائر اسانید، فإن الشیخین قد اخرج له من غیر
هذه الطريق روایات“

عمرو بن شعیب کی جو روایت ”عن أبيه عن جدّه“ کے طریق سے مروی ہو اس پر طویل کلام ہے
جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محدثین کی ایک جماعت ایسی سند سے مروی روایت کو قابل استدلال نہیں
سمجھتی۔ ان حضرات محدثین کا کہنا یہ ہے کہ شعیب کا سماع اپنے دادا حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ
سے نہیں ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں چنانچہ امام دارقطنی اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: و
قد روی عبید اللہ بن عمر العمری وهو من الأئمة العدل عن عمرو بن شعیب عن
أبيه قال كنت جالساً عند عبد الله بن عمرو فجاء رجل فاستفتاه في مسألة،
فقال يا شعيب! امض معه إلى ابن عباس: فقد صح به هذا سماع شعيب من
جدّه عبد الله وقد اثبت سماعه منه أحمد بن حنبل وغيره۔ نیز مستدرک حاکم
کی ایک روایت سے بھی شعیب کا سماع عبداللہ بن عمرو سے ثابت ہوتا ہے ”عن عمرو بن شعيب عن
أبيه أن رجلاً أتى عبد الله بن عمرو ويسأله عن محرم الحرام“ امام حاکم اس روایت کو

لہ دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۱ و ۳۳۲) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم۔ اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) تہ
لہ قال ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج بحديثي بما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه لان هذا الاسناد لا يخلو من ارسال
والنقطاع وكلاهما لا يقوم بحجة فان عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص فاذا روی عن أبيه عن جدّه
فأراد (ای ان اراد) بجدّه محمداً فمحمداً لا صحبة له وإن اراد عبد الله فشعيب لم يلق عبد الله۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۱) مرتب
لہ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۱ و ۳۳۲) ۱۲ م

لہ غالباً یہ علامہ زیلعی کا کلام ہے ۱۲ م

ھ وقال الدارقطني: جدّه (ای جد عمرو بن شعيب) الادنی محمد ولم يدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم وجدّه الأعلى عمرو
بن العاص ولم يدركه شعيب وجدّه الأوسط عبد الله قد أدركه فاذا لم يسم جدّه احتمل أن يكون محمداً واحتمل أن يكون عمراً
فيكون في الحالين مرسلًا، واحتمل أن يكون عبد الله الذي أدركه فلا يصح الحديث ولا يسم من الإرسال إلا أن يقول
فيه عن جدّه عبد الله بن عمرو۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۲) ۱۲ مرتب

لہ (ج ۲ ص ۶۵ کتاب البيوع) بهذا نقل في المعارف (ج ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ م

نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ہذا احادیث ائمتہ حرانہ وھو کا۔ عنہ بالیہ فی صحۃ
سماع شعیب ابن محمد عن جدہ عبد اللہ بن عمرو اھ“

یہی وجہ ہے کہ ”عمرو بن شعیب ائمہ کی سند سے مروی روایات کو اکثر محدثین نے صحیح اور قابل اتدلائ قرار دیا ہے چنانچہ حافظ عبد الغنی مصری اپنی سند سے امام بخاریؒ کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”أنه
سئل أن يحتج به فقال: رأيت أحمد بن حنبل وعلي بن المدائني والحميدي و
اسحاق بن راهويه يحتجون بـ”عمرو بن شعیب عن أبيه عن جدہ“ ما تركه أحد
من المسلمين“ اس کے بعد امام بخاریؒ نے فرمایا: ”من الناس بعدہم؟“ — نیز حسن
ابن سفیان، اسحاق بن راہویہ سے نقل کرتے ہیں ”قال: عمرو بن شعیب عن أبيه عن جدہ
كأيوب عن نافع عن ابن عمر“ و هذا التشبيه في نهاية الجلالة من مثل
اسحاق رحمه الله

بہر حال جمہور محدثین کے نزدیک ایسی تمام روایات صحیح اور مقبول ہیں اگرچہ بعض حضرات نے ان
کی روایات کو ”وجادۃ“ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ شعیب کا سماع اپنے دادا عبد اللہ سے ثابت نہیں
بلکہ ان کے پاس اپنے دادا کا صحیفہ صادقہ موجود تھا اور وہ اس سے روایات بیان کرتے تھے۔
بہر حال جو بھی صورت ہو یہ روایات مقبول ہیں چنانچہ صحیفہ صادقہ کی روایات بھی مشترک احادیث
میں مروی ہیں۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْعَجَمَاءَ جَرَّحَهُمْ جِدًّا فِي الرِّكَازِ الْخَمْسِ

العجماء جرحا جباراً“ ”عجماء“ کے معنی حیوان کے میں اور ”جبار“

۱۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب

۲۔ حوالہ بالا ۱۲ م

۳۔ تفصیل کیلئے دیکھئے ”کتابت حدیث عمود رسالت و عہد صحابہ میں“ (ص ۶۹ تا ۷۷) ۱۲ م

۴۔ العجماء البہیمۃ وسمیت العجماء لانہا لا تکلم ۱۲ م

۵۔ الجرح: الظاہر انہ بالفتح مصدر وبالضم اسم للمصدر ۱۲ م

۶۔ جبار یضم الجیم وتحقیف البار الموحدة آخرہ راء، یعنی لیس فیہ ضمان۔ المعارف (ج ۵ ص ۲۳۹) ۱۲ م

کے معنی "ہدر" کے۔ اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی حیوان کسی کو زخمی کر دے تو یہ زخم ہدر ہے اور اس کی دیت کسی پر واجب نہ ہوگی لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ حیوان کے ساتھ کوئی سائق نہ ہو، اور اگر کوئی سائق یا قائد ساتھ ہو تو مختلف حالات میں وہ ضامن ہوتا ہے جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ اور موثر کا ڈرائیور ہر صورت میں ضامن ہوتا ہے۔ چاہے موثر نے پیچھے سے نقصان پہنچایا ہو یا سامنے سے۔ تفصیل تکرار فیہم میں دیکھ لی جائے۔

پھر امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ حیوان کا لگایا ہوا زخم اس وقت ہدر ہوگا جب اس نے دن کے وقت کسی کو زخمی کیا ہو اور اگر رات کے وقت زخمی کیا تو اس کا ضامن مالک پر آئے گا خواہ مالک جانور کے ساتھ نہ ہو کیونکہ رات کے وقت مالک کا فرض ہے کہ وہ جانور کو باندھ کر رکھے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک دن اور رات کے حکم میں کوئی تفریق نہیں، چنانچہ حدیث باب کا عموم حنفیہ کی تائید کرتا ہے۔

۱۔ وندیب مالک کا الشافعیۃ۔ کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۰) ۱۲ م

۲۔ یہ تفصیل امام شافعیؒ نے ایک حدیث مرفوعہ سے اخذ کی ہے "عن ابن شہاب عن حزام بن حزام بن سعید (الحدیث حرام بن سعد أو حرام بن ساعدۃ۔ کما فی التقریب ج ۱ ص ۱۵۴ رقم ۱۹) بن محمّۃ أن ناقة للبرار بن عازب دخلت حظا رجل فافسدت فيه فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن على أهل الحوائط حفظها بالنهار وأن ما فسد من المواشي بالليل ضامن على أهلها"۔ موطا امام مالکؒ (ص ۶۴۳) کتاب الأضیۃ، باب القضای فی الضواری والحریۃ۔ سنن أبی داؤد میں یہ روایت اس طرح مروی ہے "عن حرام بن محمّۃ الانصاری عن البرار بن عازب قال كانت لنا ناقة ضارية فدخلت حظا فافسدت فيه فكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها فقضى أن حفظ الحوائط بالنهار على أهلها وأن حفظ الماشية بالليل على أهلها، وأن على أهل الماشية ما أصابت ماشيتهم بالليل (ج ۲ ص ۵۰۲) و ۵۰۳۔ آخر حدیث فی کتاب البیوع، باب المواشی تفسد زرع قوم، نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۶۸) ابواب الاحکام، باب الحكم فیما افسدت المواشی۔

۳۔ واجب عنہ الحنفیۃ بأن حرام بن محمّۃ مجہول ولم یسمع من البرار۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۰) نقلًا عن فتح الباری (ج ۱۲ ص ۴۲۸)۔ (لیکن یہ جواب مخدوش ہے اس لئے کہ یہ روایت دوسری کتب حدیث کے علاوہ موطا امام مالک میں بھی مروی ہے۔ کما مر ۱۲ مرتب

۴۔ وقد ذکر الشيخ الأوزی رواته للحنفية عن "الحامدي القديس" قول الشافعي۔ ولعل الحكم منوط بالعرف فلوجرت العادة بإرسال المواشي ليلاً وجبها نهاراً انعكس الحكم۔ کما فی فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۲۹) دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) ۱۲

والمعدن جبار“ حقیقہ کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہو جائے یا اس کو کوئی زخم آجائے تو اس کا خون ہر گز نہیں اور صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں۔

لیکن امام شافعیؒ اس جملہ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں کہ معدن پر کوئی زکوٰۃ یعنی خمس وغیرہ نہیں ہے، و سیاتی تفصیل۔

والبئر جبار“ یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو وہ ہر گز بشرطیکہ یہ کنواں کسی نے اپنی مملوک زمین میں کھودا ہو (یا دوسرے کی زمین میں مالک کی اجازت سے کھودا ہو یا صحرا وغیرہ میں راستہ سے بہت کر ایسی زمین میں کھودا ہو جو کسی کی مملوک نہ ہو۔ مرتب)

وفی الرکاز الخمس“ رکاز لغتاً مرکوز کے معنی میں ہے اور ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین میں گاڑی یا دفن کی گئی ہو۔ اس میں مدفون خزانہ باتفاق داخل ہے چنانچہ اگر کسی شخص کو کہیں مدفون خزانہ ہاتھ آجائے تو بالاتفاق اس کا خمس بیت المال کو دینا واجب ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ مدفون خزانہ مسلمانوں سے پہلے کافروں کی ملکیت رہا ہوگا۔ لہذا وہ مال غنیمت کا ایک جز ہے جس پر خمس واجب ہوتا ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ”رکاز“ کے لفظ میں معدن بھی شامل ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک شامل ہے لہذا ”وفی الرکاز الخمس“ کے جملہ سے جہاں دفینہ جاہلیت میں خمس کا ثبوت ہوگا وہیں اس سے معدن پر بھی خمس کا واجب ہونا ثابت ہوگا۔

لیکن شافعیہؒ کہتے ہیں کہ رکاز میں معدن شامل نہیں لہذا اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور وہ حدیث باب کے گذشتہ جملہ ”المعدن جبار“ کے یہی معنی بیان کرتے ہیں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں۔

۱۔ مثلاً: رجل استأجر حافراً لاستخراج المعدن فانهار عليه فمات فدمه يد الاضمان عليه من القود والدية۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۲۴) ۱۲ مرتب

۲۔ معدن اے کہتے ہیں جو مخلوق فی الارض ہو۔ اس سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ مرتب

۳۔ یہ لفظ رکن زیز رکن باب ”نصر“ سے ماخوذ ہے اس کے معنی میں غرز فی الارض و نصب فیہا ۱۲

۴۔ ہذا حینما یوجد فی الکفر سمة الکفر لکن ان وجد فیہ علامۃ الاسلام فہو فی حکم اللقطة ۱۲ مرتب

اس معاملہ میں حنفیہ کا مسلک لغت، روایت اور درایت ہر اعتبار سے راجح ہے۔
 لغت اس لئے کہ علامہ ابن منظور افریقیؒ نے لسان العرب میں ابن الاعرابی کے حوالہ سے لکھا ہے
 کہ لفظ ”رکاز“ کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے اور علامہ ابن الاثیر جزریؒ بھی
 اسی کے قائل ہیں، نیز امام ابو عبید قاسم بن سلام جو بڑے پائے کے محدث بھی ہیں اور امام
 لغت بھی، انہوں نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے اور اپنی ”کتاب الاموال“ میں اسی قول کو ترجیح دی ہے
 کہ معدن پر خمس واجب ہے۔

اور روایت اس لئے راجح ہے کہ اول تو حدیث باب میں ”وفی الركاز الخمس“ کا جملہ
 مسلک حنفیہ کی تائید کر رہا ہے، دوسرے امام ابو عبید نے کتاب الاموال میں ایک روایت نقل
 کی ہے ”عن عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن المال يوجد
 في الحرب العادي فقال فيه وفي الركاز الخمس“ اس حدیث میں رکاز سے مراد سوائے
 معدن کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ مدفون خزانہ کا ذکر ”فیه“ میں آچکا ہے اور رکاز کا اس
 عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے، ثابت ہوا کہ ”وفی الركاز الخمس“
 میں رکاز سے مراد دفینہ نہیں بلکہ معدن ہے نیز علامہ عینیؒ نے امام ابو یوسفؒ کے حوالہ سے حضرت

۱۔ ”مسئلة الركاز“ ہذا اول مسئلة اخترض فيها البخاري على أبي حنيفة وذكره بلفظ ”وقال بعض الناس“ قال
 المحافظ في الفتح (ج ۳ ص ۲۸۸، باب في الركاز الخمس) : قال ابن التين : المراد ببعض الناس ابو حنيفة قلت :
 وهذا اول موضع ذكره فيه البخاري بهذه الصيغة ويحتمل ان يريد به ابا حنيفة وغيره من الكوفيين ممن قال بذلك
 وراجع لمزيد التفصيل المعارف للبغوي (ج ۵ ص ۲۴۱ وما بعد) والعمدة للعيني (ج ۹ ص ۱۰۰) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۷ ص ۲۲۳) كما نقل في ”المعارف“ (ج ۵ ص ۲۴۵) ۱۲ م

۳۔ چنانچہ فرماتے ہیں ”المعدن والركاز واحد۔ كذا في العيني (ج ۹ ص ۱۰۰) باب في الركاز الخمس ۱۲ م
 ۴۔ ورواه (ابو عبيد) في كتاب الاموال عن علي والزهری (ص ۳۴۰ و ۳۴۱)۔ كذا في ”المعارف“ (ج ۵ ص ۲۴۵ و ۲۴۶)
 مزيد تفصيل كميله ويحكي عمدة القاري (ج ۹ ص ۱۰۰) باب في الركاز الخمس ۱۲ مرتب

۵۔ (ص ۳۴۰) كما نقل في المعارف (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲ م

۶۔ خود امام ابو عبید مذکورہ بالا حدیث کو اپنی کتاب میں ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”فقد بين لنا الآن ان الركاز سوى
 المال المدفون لقوله ”فیه“ في الركاز الخمس“ فجعل الركاز غير المال فعلم بهذانه المعدن۔ معارف ابن (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲ م

ابو ہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے "قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الركاز الخمس قيل : وما الركاز يا رسول الله ؟ قال : الذهب الذي خذته الله تعالى في الارض يوم خلقت ؛ یہی روایت بیہقیؒ نے "المعرفة" میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے "الركاز الذي يذبت بالارض ؛ البتہ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت امام بیہقیؒ نے عبد اللہ بن سعید قبریؒ کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے ، لیکن مختلف آثار سے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو قوت حاصل ہو جاتی ہے ۔

نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بناتے وقت جو صحیفہ لکھ کر دیا ، اس میں الفاظ یہ ہیں : - " وفي السيوب الخمس " اس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ابن اثیر جزیریؒ لکھتے ہیں : - والسيوب الركاز ، وهو المال المدفون في الجاهلية ، او المعدن ، جمع سبب ، وهو العطاء ، لأنه من فضل الله تعالى على من اصابه ، وقيل : السيوب عروق من الذهب والفضة تسبب في المعدن ، أي تجرى فيه " (مناہل الطالب لابن الاثير - ص ۷۲) وراجع للحديث غريب الحديث لأبي عبيد (ج ۱ ص ۲۱) ۔ اور درایۂ حنفیہ کا مسلک اس لئے راجح ہے کہ کنز مدفون پر خمس واجب ہونیکی علت معدن میں بھی پائی جاتی ہے اور وہ علت یہ ہے کہ کنز مدفون (ان وجد فید سمۃ کفر) کو مشرکین کا مال شمار کیا گیا ہے اور مال غنیمت میں شمار کر کے دوسرے غنائم کی طرح اس پر بھی خمس واجب کیا گیا ہے یہی علت معدن میں بھی موجود ہے ۔

لہ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الركاز الخمس ۱۲ م
علامہ عینی (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الركاز الخمس ، نیز امام دارقطنی نے "علل" میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے "الركاز الذي يذبت على وجه الارض ؛ البتہ اس حدیث پر امام دارقطنی نے کلام کیا ہے ۔
نیز حمید بن زنجویہ نسائی نے اپنی کتاب الاموال میں حضرت علیؓ بن ابی طالب کے بارے میں نقل کیا ہے " أنه جعل المعدن ركازا واجب فيه الخمس - دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳)

اس کے علاوہ کچھ نقل کرتے ہیں ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جعل المعدن بمنزلة الركاز فيه الخمس ۔ امام بیہقیؒ نے اس پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے ۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقیؒ (ج ۴ ص ۱۵۴) باب من قال المعدن ركاز فيه الخمس ۔ اگرچہ امام بیہقیؒ نے اس پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے پھر بھی اس سے مسلک حنفیہ کی تائید ہر حال ہو جاتی ہے ، بلکہ علامہ عینیؒ نے تو اسے بیہقیؒ کے حوالہ سے بغیر کسی کلام کے بطور تائید و استدلال ذکر کیا ہے ۔ دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۰۳) ۱۲ مرتب
لہ چنانچہ فرماتے ہیں "انما رواه عبد الله بن سعيد القبري وعبد الله بن قناتق الناس حديثه فلا يجعل خبر رجل قد اتفق

الناس حديثه حجة" بیہقیؒ (ج ۴ ص ۱۵۲) ۱۲ مرتب
علامہ جس کی کسی قدر تفصیل پچھلے حاشیہ میں آچکی ہے ۱۲ م

امام شافعیؒ کے پاس اپنے مسلک پر استدلال کے لئے صرف ایک محتمل روایت ہے وہ ہے ”المعدن جبار“ جس کا مطلب وہ یہ بتاتے ہیں کہ معدن پر زکوٰۃ نہیں لگے، لیکن ”المعدن جبار“ کی یہ تفسیر حدیث کے سیاق و سباق کے خلاف ہے کیونکہ اس جملہ سے پہلے بھی اور اس جملہ کے بعد بھی دیت کے احکام کا بیان ہو رہا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ ”المعدن جبار“ کا بھی یہی مطلب ہو کہ معدن میں گر کر ہلاک یا زخمی ہونا ہر ہے۔ اس کے علاوہ بعض معدن ایسی ہیں جن پر امام شافعیؒ بھی وجوب خمس کے قائل ہیں۔ مثلاً معدن ذہب اور معدن فضہؒ، گویا ”المعدن جبار“ کی خود اپنی بیان کردہ تفسیر کے عموم پر شافعیہ کا عمل نہیں ہے، اس کے برخلاف حنفیہ کی تفسیر اگر اختیار کیا جائے تو اس کو کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ اب صرف ایک سوال رہ جاتا ہے کہ ”وفی الرکاز الخمس“ کا مقابل کے جملوں سے کیا ربط ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپؐ نے ”المعدن جبار“ فرمایا تو اس سے کبھی کو یہ دہم ہو سکتا تھا کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں جیسے کہ امام شافعیؒ کو اسی معنی کا مغالطہ لگا ہے اس دہم کو دور کرنے کے لئے آپؐ نے ”وفی الرکاز الخمس“ کا اضافہ فرمایا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

فائدہ | اسلام نے مقادیر زکوٰۃ کی تعیین میں اس بات کا خیال رکھا ہے کہ جس مال کے حصول میں جتنی دشواری ہو اس پر زکوٰۃ اتنی ہی کم واجب ہو، چنانچہ سب سے سہل الحصول مال کنز مدفون یا معدن ہے، لہذا اس پر سب سے زیادہ شرح نامہ لگئی ہے یعنی خمسؒ، پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زرعی پیداوار کے حصول میں ہوتی ہے جو بارانی زمین میں اگائی گئی ہو چنانچہ اس پر

لہ ثم قال الشافعی لو کان فی المعدن الخمس ایضاً لوقع التبعیر بقولہ: ”وفیہ الخمس“ بالفمیر، ولم تکن حاجۃ الی اعادۃ لفظ ”الرکاز“ ویقول الحنفیہ: المعدن خاص لا یشتمل وفین الجاہلیۃ، فکان حق التبعیر أن یقال: ”وفی الرکاز الخمس“ لکی یشتمل المخلوق والمدفون معاً۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۳) ۱۲ مرتب

۱۲ چنانچہ اس سے پہلے کا جملہ ہے ”انجماء جبرہا جبار“ یعنی جانور کا لگایا ہوا زخم ہر ہے۔ اور اس کے بعد کا جملہ ہے ”البر جبار“ یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو وہ ہر ہے ۱۲ مرتب

۱۲ تفصیل کے لئے دیکھئے عینیؒ (ج ۹ ص ۱۰۳) ومعارف السنن (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲

۱۲ کما فی حدیث الباب ۱۲ م

اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کھیتوں اور باغوں میں پھلوں کے پکنے سے پہلے ایک آدمی بھیجے جو یہ اندازہ لگائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہو رہی ہے۔

پھر امام احمدؒ کے نزدیک خرص کا حکم یہ ہے کہ اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہو اتنی پیداوار کا عشر اسی وقت پہلے سے کٹے ہوئے پھلوں سے وصول کیا جاسکتا ہے۔

لیکن امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ محض اندازہ سے عشر نہیں وصول کیا جاسکتا بلکہ پھلوں کے پکنے کے بعد دوبارہ وزن کر کے حقیقی پیداوار معین کی جائے گی اور اُس سے عشر وصول کیا جائے گا مالکیہ کا مسلک بھی شافعیہ کے مطابق ہے اور امام الوحیفہؒ سے اس بارے میں کوئی روایت مروی نہیں لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ قواعد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ کے مطابق ہے۔

امام احمدؒ کا استدلال حدیث باب میں ”اِذَا خَرَصْتُمْ فَخَذُوا“ کے الفاظ سے ہے، نیز اسی باب میں عتاب بن اسیدؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي زَكَاةِ الْكُرْمِ اَنْهَاطُ خَرَصٍ كَمَا يَخْرُصُ النَّخْلُ ثُمَّ تَوَدَّى زَكَاةُ زَيْبًا كَمَا تَوَدَّى زَكَاةُ النَّخْلِ تَمْلًا“

جمہور کا استدلال اُن احادیث سے ہے جن میں بیح مزانبہ سے منع کیا گیا ہے اور یہ احادیث صحیح اور اقرباً مشہور کے درجہ میں تھیں جبکہ اس باب کی بیشتر احادیث سنداً مشکم فیہ ہیں لہذا

۱۔ قال ابن قدامة في المغني (ج ۲ ص ۷۶)، باب زكاة الزروع والثمار، فصل الخرص وشروعيته عند بدو الصلاح؛ وقال اهل الرأي: الخرص ظن وتخمين لا يلزم به حكم وانما كان الخرص تخويفاً للذكر لئلا يخونوا، فاما ان يلزم به حكم فلا۔
۲۔ مزانبہ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے غوص میں فروخت کرنے کو کہتے ہیں ۱۲ مرتب
۳۔ چنانچہ مزانبہ کی ممانعت کے بارے میں حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت انسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایات صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹۱)، کتاب البیوع، باب بیح المزانبہ میں دیکھی جاسکتی ہیں، نیز ترمذی (ج ۱ ص ۱۸۱)، ابواب البیوع، باب ما جاز فی النہی عن المحاقلة والمزانبہ میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے ”نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلة والمزانبہ۔ ۱۲ مرتب عنی عند

۴۔ دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۰) اس موضوع سے متعلق احادیث اور ان کی اسناد کی تحقیق کا موقع نہ مل سکا۔ ۱۲ مرتب
۵۔ مکذایفہم من معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۷) دکن بیخالفہ ماذکر الخطابی فی معالم السنن (ج ۲ ص ۲۱۲) حیث ذکر ان مذہب الشافعی ان المقدار المحرّم هو المعبر، غیر انہ یؤخذ عند الجذاذ فلیتنبہ ۱۲ از استاد محترم زید محمد

ان کی وجہ سے مزابنہ کی صحیح اور سریح احادیث کو نہیں چھوڑا جاسکتا بالخصوص جبکہ وہ ایک اصل کلمیہ پر مشتمل ہوں۔

پھر خرص کا ناندہ صرف یہ ہے کہ حکومت کو پہلے سے اندازہ ہو جائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہوئی ہے اور اس پر کتنا عشر واجب ہوگا نیز اس طرح مالکوں کے پیداوار کو چھپانے کا سد باب بھی ہو جاتا ہے۔

ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع * اس جملہ کا مطلب ہر فقہ نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا ہے۔

امام احمد کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جب خرص کے ذریعہ عشر وصول کیا جا رہا ہو تو اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہوئی ہو عشر وصول کرتے وقت اس میں سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی کا عشر وصول کرنا چاہئے کیونکہ ایک تو اندازہ میں غلطی کا احتمال ہے دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ پھلوں کے پکتے پکتے کچھ مقدار خراب ہو جائے، لہذا احتیاطاً ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی سے عشر وصول کیا جائے گا۔

اور ابن عربی مالکی اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ جب خرص کے بعد پھل پک جائیں

لہ وہ یہ کہ بیع مزابنہ لازماً تخمینہ ہی سے ہو سکتی ہے جس میں تفاضل کا احتمال ہے جو رہا ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے اور خرص میں بھی یہی صورت ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۳ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۰) ۱۲ مرتب

۱۴ ذکر الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۷۴)، باب خرص التمر عن مالک واث فعیؒ اَنہ لا یتربک لہم شیء نکا نہما لم یریا العمل بہذا الحدیث (ای حدیث الباب)۔ قال الشیخ (الأنور) اثن فعیؒ یری عمل لہ لعلہ لم یفت الحافظ و ذکر ما ہوا مشہور عن اثن فعیؒ کمایدل علیہ لفظہ فی الفتح، والقول بہ (ای قول العمل بحدیث الباب) حکاہ المادردی، قال فی شرح المہذب (ج ۵ ص ۴۷۹) لکن فی حکایۃ المادردی اَنہ یتربک الثلث والربع، کذا فی المعاری (ج ۵ ص ۲۵۰) جس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی تخمینہ لگاتے ہوئے ایک تہائی یا چوتھائی کو عشر سے مستثنیٰ کر دیا جائے گا اگرچہ بقول حافظ امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ خرص کے وقت کسی مقدار کو مستثنیٰ نہیں کیا جائے گا ۱۲ مرتب

اور عشر وصول کرنے کا وقت آجائے تو زمیندار یا کاشتکار نے جتنی مؤونت پیداوار کے لئے اٹھائی ہو اس کو مستثنیٰ کر کے باقی پر عشر لگایا جائے گا اور چونکہ اُس دور میں مؤونت عموماً پیداوار کا ثلث یا رُبع ہوتی تھی اس لئے اس مقدار کا ذکر کر دیا گیا۔

صاحبینؒ کے نزدیک مؤونت کی مقدار تو عشر سے مستثنیٰ نہیں ہوتی البتہ اتنی مقدار مستثنیٰ ہوتی ہے جتنی مالک زرع اور اس کے اہل و عیال کے گزارہ کے لئے کافی ہو اور یہ مقدار چونکہ ثلث یا رُبع کے مساوی ہوتی تھی اس لئے خاص طور پر ثلث یا رُبع کا ذکر کر دیا گیا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ پیداوار کی کوئی مقدار عشر سے مستثنیٰ نہیں لہذا ان کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت پیداوار کا اندازہ لگایا جائے ہو تو اندازہ لگانے میں حقیقی مقدار سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی کم کا اندازہ لگانا چاہئے کیونکہ پھلوں کے پکنے تک اتنی مقدار کے سوکھ جانے یا جھڑ جانے کا احتمال ہے۔

مالکیہ میں سے ایک جماعت کے نزدیک حدیث باب کے مذکور بالا جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک تہائی یا چوتھائی مقدار کے بارے میں مالک کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود فقرا کو دے اور اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس مقدار کو بھی بیت المال کے سپرد کر دے۔ واللہ اعلم

بَابُ فِي الْمُعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: المعتدي في الصدقة كمانعها؛
صدقة مامل اور مالک کے درمیان دائر ہوتا ہے، چنانچہ صدقہ سے متعلق ان دونوں کی کچھ ذمہ داریاں ہیں اب اگر عامل حق سے زائد طلب کرے یا عمدہ ترین چیز کا مطالبہ کرے تو ایسا عامل مانع زکوٰۃ کے حکم میں ہے، چنانچہ مانع زکوٰۃ کی طرح یہ بھی گنہگار ہوگا، حدیث باب میں

۱۔ خرص سے متعلق مباحث کی تفصیل کیلئے دیکھئے (۱) المغنی لابن قدامہ (ج ۲ ص ۲۰۶ تا ۲۱۰) باب زکوٰۃ الزروع والثمار

(۲) فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۱ تا ۳۷۴) باب خرص التمر

(۳) عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۶۴ تا ۶۹) باب خرص التمر ۱۲ مرتب

۴۔ مانع زکوٰۃ سے مراد وہ شخص ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہو لیکن وہ ادا نہ کرتا ہو ۱۲ م

۵۔ اس لئے کہ حدود اللہ سے تجاوز کرنے میں دونوں شریک ہیں ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۱۲

«المعتدی فی الصدقة» سے یہی عامل مراد ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ «المعتدی فی الصدقة» سے مراد وہ عامل ہے جو صدقہ وغیرہ غیر مستحق پر خرچ کر دیتا ہے، لیکن پہلے والے معنی زیادہ انسب ہیں یعنی «من يأخذ ماله من حق» وجہ یہ ہے کہ حدیث باب میں عامل بغیر الحق کا تذکرہ ہے جس کا تقابل عامل باحق کے ساتھ ہے اور عامل باحق کا تذکرہ پچھلے باب میں حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت میں ہے یعنی «العامل علی الصدقة بالحق کالغازی فی سبیل اللہ حتی یرجع إلی بیته» اس روایت میں عامل باحق سے مراد «من يأخذ ماله من حق» ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ حدیث باب میں «المعتدی» سے مراد «من يأخذ ماله من حق» ہو (تاکہ تقابل واضح ہو جائے) نہ کہ «الذی یعطیها غیر مستحقھا» اس لئے کہ اگر «المعتدی» سے یہ دوسرے والے معنی مراد ہوں تو اس کا تعلق عامل اور فقیر سے ہوگا جبکہ عامل باحق کا تعلق مالک سے ہے اس طرح تقابل درست نہ ہو سکے گا، اس کے برعکس اگر «المعتدی» کے معنی «من يأخذ ماله من حق» کے ہوں تو اس کا تعلق بھی عامل اور مالک سے ہوگا جیسا کہ عامل باحق کا تعلق بھی مالک سے ہو فافہم۔ پھر حدیث باب میں «معتدی فی الصدقة» کو جو مانع زکوٰۃ کے مشابہ قرار دیا گیا ہے اس کی وجہ مشابہت یہ ہے کہ عامل اگر کبھی منتخب ترین مال زکوٰۃ میں رسول کرلے یا حق سے زیادہ لے لے تو اس میں اس کا خطرہ ہوتا ہے کہ مالک گنہگار لگے سال زکوٰۃ ہی نہ ادا کرے اور زکوٰۃ کی وصولیابی پر، مالک کی مذکورہ زیادتی قرار کی محرومی کا سبب بن جائے، ظاہر ہے کہ یہ محرومی، مالک کی زیادتی کی وجہ سے ہوئی جس کی وجہ سے عامل مانع زکوٰۃ کے درجہ میں آجائے گا اور یہ کہنا درست ہوگا «المعتدی فی الصدقة کمانعھا» واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي رُضَى الْمَصَدَّقِ

فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَتَاكَ الْمَصَدَّقُ فَلَا يَفَارِقْكَمُ الرَّعْنُ رُضًى ۖ اسْلَامَ نَے زکوٰۃ کی ادائیگی اور اس کی وصولیابی کے سلسلے میں عامل اور مالک دونوں کو

لے یعنی «باب ما جاء فی رضا الصدقة بالحق» عام

۱۳۵ و ۱۳۶) اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۲) سے ماخوذ ہے۔

کچھ آداب سکھائے ہیں، چنانچہ جہاں عامل کو ظلم و زیادتی سے روکنے اور حق و انصاف کے ساتھ زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہیں اصحاب اموال کو اس کی تلقین کی گئی ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں وسیع لطفی اور وسیع الظرفی کا مظاہرہ کریں اور مصدق یعنی عامل کو بہر صورت راضی رکھیں۔ کما یدل علیہ حدیث الباب۔

حدیث باب کا مطلب امام شافعیؒ نے یہ بیان کیا ہے ”اَنْ يَوْفُوهُ طَائِعِينَ يَتْلُوْنَهٗ بِاَلْتَّحِيْبِ لَا اَنْ يُوْتُوْهُ مِنْ اَمْوَالِهِمْ مَا لَيْسَ عَلَيْهِمْ“^۱ لیکن اس مضمون کی متعدد اسنادیث سے امام شافعیؒ کے بیان کردہ مطلب کی تردید ہوتی ہے چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت بابر بن تئیک سے مروی ہے ”اَنْ رَّسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ سَيَأْتِيْكُمْ رَكِبٌ (سَعَاءٌ وَعَمَالُ الزَّكَاوَةِ) مَبْعُوثُونَ زَايَ الَّذِيْنَ تَبْغُضُوْنَهُمْ فَاِذَا حَاجَّوْكُمْ فَرَحَّبُوْا بِهِمْ (اَيْ قُولُوْا لَهُمْ مَّرْحَبًا) وَخَلُّوْا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَلْتَمِسُوْنَ (رَايَ لَا تَمْنَعُوْهُمْ) فَاِنْ عَدَلُوْا فَلَا نَفْسَهُمْ وَاِنْ ظَلَمُوْا فَعَلَيْهَا وَاَرْضَوْهُمْ فَاِنْ قَسَمَ زَكَاوَتَكُمْ رِضَاهُمْ اَلَمْ يَكُنْ اَنْ رَّسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوْا اِنْ نَّاسًا مِنَ الْمَصْدُقِيْنَ يَأْتُوْنََا فَيُظْلَمُوْنَ اَقَالَ فَقَالَ اَرْضَوْا مَصْدَقِيْكُمْ قَالُوْا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَاِنْ ظَلَمُوْنَا؟ قَالَ اَرْضَوْا مَصْدَقِيْكُمْ زَادَ عُمَانُ“ وَاِنْ ظَلَمْتُمْ“ تیز سنن ابی داؤد میں بشیر بن الخصاصیہ کی روایت ہے ”قَالَ: قُلْنَا اِنْ اَهْلَ الصَّدَقَةِ يَعْتَدُوْنَ عَلَيْنَا اَفَنُكْتَسِبُ اَمْوَالَنَا بِقَدْرِ مَا يَعْتَدُوْنَ عَلَيْنَا؟ فَقَالَ: لَا“ یہ تمام روایات اس پر دال ہیں کہ ارباب اموال کو بہر صورت مسدق کو خوش رکھنا چاہئے

۱۔ پانچویں جلد و باب یعنی ”باب ما یبار فی العاقل علی الصدقة بالحق“ اور ”باب فی المستدری فی الصدقة“ انہی باتوں سے متعلق تھے ۱۲ مرتب

۲۔ کذا فی المعارف للبغوی (ج ۵ ص ۲۵۵) ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رضی المتصدق ۱۲ م

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رضی المتصدق ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رضی المتصدق ۱۲ م

اور اس کی زیادتیوں کو برداشت کرنا چاہئے۔ غالباً انہی روایات کی وجہ سے امام شافعیؒ نے بھی اس سلسلہ میں امام شافعیؒ کا قول اختیار نہیں کیا بلکہ اس کی تردید کی ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الصَّدَقَةَ تُؤْخَذُ مِنَ الْأَغْنِيَاءِ فَتُرَدُّ عَلَى الْفُقَرَاءِ

قدم علينا مصدق النبي صلى الله عليه وسلم فأخذ الصدقة من

أغنيائنا فجعلها في فقرائنا

ایک شہر سے دوسرے شہر
زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم
حدیث باب کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ جس شہر
اور جس علاقہ سے زکوٰۃ لی جائے اسی شہر اور اسی علاقہ
کے فقراء پر صرف کی جائے کسی دوسرے شہر اور دوسرے
بستی میں نہ بھیجی جائے۔

پھر زکوٰۃ کی منتقلی امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہی نہیں الا یہ کہ اس علاقہ میں کوئی مستحق زکوٰۃ
نہ ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک بھی زکوٰۃ منتقل نہیں کی جائے گی اور اگر منتقل کر دی گئی تو بھی درست ہے
امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات کی منتقلی جائز ہے البتہ اولیٰ
مہی ہے کہ ایک علاقہ کی زکوٰۃ بلا ضرورت دوسرے علاقہ کی طرف منتقل نہ کی جائے، لیکن اگر دوسرے
شہر کے فقراء کی احتیاج شدید ہو یا اس شخص کے اپنے اعزہ و اقربا غریب اور مستحق زکوٰۃ ہوں اور وہ
کسی دوسرے شہر یا ملک میں رہتے ہوں تو اپنی زکوٰۃ ان کو بھیج سکتا ہے بلکہ اس دوسری صورت
میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے احب و ثواب کی بشارت دی ہے، ایک اجر قرابت

۱۔ کہ نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۵) ۱۲ م

۲۔ وانتصار ابن الطیب فی شرحہ للشافعیؒ بحديث من سئل فوقف فلا يعطه ليس بذاك فإنه لا يقوم تلك المدايات

ولم آتف على حال مدية واللہ اعلم۔ کنز فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۸) باب الزکوٰۃ علی الزوج والایتام فی الحجۃ کتاب الزکوٰۃ

و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲۳) باب فضل النفقة والصدقة علی الأقربین الخ ۱۲ مرتب

عہ شرح باب از مرتب ۱۳

کی اور دوسرا جبر صدقہ کی۔ واللہ اعلم^۱

وَكُنْتُ غَلَامًا يَتِيمًا ذَا عَطَانٍ مِنْهَا قَلُوصًا، قُلُوسٌ يَفْتَحُ الْقَاتِ جَوَانُ أَوْثَنِي لِمَنْ يَتَانِجُ
والی اوٹنی یادہ اوٹنی جس پر پہلی مرتبہ سواری کی بائے، جمع قلائص۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الزَّكَاةُ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ سَأَلَ النَّاسَ وَلَهُ مَا يَغْنِيهِ
جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَسْئَلَتُهُ فِي وَجْهِهِ خُمُوشٌ أَوْ خَدُوشٌ أَوْ كَدُوحٌ،
قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا يَغْنِيهِ؟ قَالَ خَمْسُونَ دِرْهَمًا أَوْ قِيمَتُهَا مِنَ الذَّهَبِ؛
جس شخص کے پاس بقدر نصاب مال موجود ہو اور وہ مال نامی بھی ہو تو اس پر سال گزرنے پر زکوٰۃ
واجب ہے اور ایسے شخص کیلئے زکوٰۃ لینا جائز نہیں۔

اور جس شخص کے پاس مال تو بقدر نصاب ہو لیکن وہ نامی نہ ہو ایسے شخص پر زکوٰۃ واجب نہیں
لیکن اس کے لئے زکوٰۃ لینا بھی جائز نہیں، اور اس پر قریابی اور صدقۃ الفطر واجب ہے۔
اور جس شخص کے پاس مال غیر نامی بھی بقدر نصاب نہ ہو اس کے لئے زکوٰۃ وصول کرنا

لَهُ اعْلَمْ أَنَّ حَدِيثَ مُعَاذٍ (بِوَجْهِهِ) بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ اخْتِذَاكِ الْمَالِ فِي الصَّدَقَةِ "کے تحت گزر چکی
ہے۔ ترمذی ج ۱ ص ۱۰۸" اِنَّ اللّٰهَ اَفْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةَ اَمْوَالِهِمْ تَوْفَرُ مِنْ اَغْنِيَا هُمْ وَتَرُدُّ عَلَى فِقْرِهِمْ
لَيْسَ نَصَافِي فَقَرَارِ السَّبَادِلَانِ الضَّمِيرِ رَاجِعٌ اِلَى فَقَرَارِ الْمُسْلِمِينَ لِاِثْلِ لَيْسَ - كَذَا فِي الْمَعَارِفِ (ج ۵ ص ۲۵۶)
بتغير من المرتب۔

۱ خُمُوش: یہ خمش کی جمع ہے جس کے معنی خراش کے ہیں۔

خَدُوش: یہ خدش کی جمع ہے اس کے معنی بھی خراش کے ہیں۔

كَدُوح: یہ کدح کی جمع ہے اس کے معنی بھی خراش اور زخم کے ہیں۔

ثم كلمة "أو" قيل للشك من الراوى وقيل: هي في الرواية نفسها للتوخيح (فيكون محمولاً على اختلاف
الاحوال)، وفي البعض زيادة وشدة ليست في الآخر، وليتقادم من "النهاية" و"اللسان" وغيرهما من مجامع اللغة
أَنَّ الْخُمْشَ فَوْقَ الْخَدَشِ، فَالْخَدَشُ قَشْرُ الْجِلْدِ بِالْعَوْدِ وَنَحْوِهِ وَالْخُمْشُ يَرَادُ بِهِ يَطْلُقُ عَلَى خَدَشٍ أَوْ جَرَحٍ خَاصَّةً وَعَلَى الْجَرَحِ الْيَسَّاءِ
والكدح: العَضُّ - كَذَا فِي الْمَعَارِفِ (ج ۵ ص ۲۶۰) ۱۲ مرتب عه شرح باب از مرتب ۱۲

جائز ہے لیکن سوال کرنا اس کے لئے بھی جائز نہیں جب تک کہ اس کے پاس ”قوتِ یوم و لیلۃ“ موجود ہو، البتہ جس شخص کے پاس ایک دن اور ایک رات کی غذا کا بھی انتظام نہ ہو تو اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

البتہ امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم سے کم ہوں اس کیلئے سوال جائز ہے۔ وہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”و ما یغنیہ“ کی تفسیر ”خسوس درہمًا“ سے کی ہے۔ اور ہماری دلیل ابو داؤد کی روایت ہے جس میں مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا ”وما الغنی الذی لا ینبغی معہ المسألة قال: قدر ما یغنیہ ویعشیہ“ نیز اگلے باب (باب ما جاء من لا تحل له الصدقة) میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث مرفوعہ مروی ہے ”لا تحل الصدقة لغنی ولا لذی مرة سوی“، ذی مرة کے معنی صاحبِ قوت اور ”سوی“ کے معنی سلیم الاعضا کے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ تندرست اور توانا شخص کے لئے کسی حال میں بھی

لہ قال ابن قدامہ: واختلف العلماء فی الغنی المانع من اخذها۔ ونقل عن احمد فیہ روایتان: اظهرهما: انه ملک خمسين درهماً او قيمتها من الذهب، او هو وما تحصل به الكفاية على الروام من كسب او تجارة او غناراً او نحو ذلك، ولو ملك من العروض او المحبوب او السائمة او العقار ما لا تحصل به الكفاية لم يكن غنياً وإن ملك نصيباً بهذا الظاهر من مذهبه وهو قول الثوري والحنفي وابن المبارك وإسحاق۔

والرواية الثانية: ان الغنی ما تحصل به الكفاية۔ فاذا لم يكن محتاجاً حرمت عليه الصدقة وان لم يملك شيئاً وإن كان محتاجاً هللت له الصدقة وإن ملك نصيباً والأثمان وغيره في هذا سوار، وهذا اختيار أبي الخطاب و ابن شهاب العکبری وقول مالک والثافعی۔ المغنی (ج ۲ ص ۶۶۱ و ۶۶۲) منع اعطار الغنی الزكاة وتعريفه ۱۲ مرتب لہ (ج ۱ ص ۲۳۰) باب من يعطى من الصدقة وهذا الغنی ۱۲ م

۳ لہ یہ الفاظ نسبی کی۔ دامت میں مروی ہیں۔ ابو داؤد میں اسی مقام پر نفی سے یہ الفاظ بھی مروی ہیں ”ان یكون له شئ یوم و لیلۃ او قال لیلۃ و یوم“ حوالہ بالا ۱۲ م

۴ لہ داخرجہ ابو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۳۱) باب من يعطى من الصدقة وهذا الغنی۔ والحاكم فی مستدرکہ (ج ۱ ص ۴۰۷) باب من تحل له الصدقة۔ امام حاکم اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں ”ہذا حدیث علی شرط الشيخین و لم یخرجاه“ اور علامہ ذہبیؒ تائید میں مستدرک میں فرماتے ہیں ”علی شرطہما“ ۱۲ مرتب۔

سوال جائز نہیں، لیکن ابوداؤد کی حدیث نے اس میں تخصیص پیدا کر دی اور سوال صرف اس شخص کے لئے جائز ہو گیا جس کے پاس ”قوت یوم و لیلۃ“ بھی موجود نہ ہو۔
 جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم ہوں اس کے لئے سوال جائز نہیں، لیکن جس شخص کے پاس اس سے کم ہو اس کے لئے سوال کی اجازت اور عدم اجازت سے اس حدیث میں سکوت ہے جبکہ ابوداؤد کی حدیث نے اس کی پوری حد مقرر کر دی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ مِنَ الْخَارِجِينَ غَيْرِهِمْ

عن ابی سعید الخدری قال أصیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تمارة ابتاعها فکثر دینہ ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علیہ فتصدق الناس علیہ فلم يبلغ ذلك وفاء دینہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لغیر مائه خذوا ما وجدتم و لیس لکم الا ذلك۔

احناف کے نزدیک غارم وہ مدیون ہے جس پر دین اس مال سے زیادہ ہو جو اس کی اپنی

۱۔ اس باب سے متعلق شرح کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۷ تا ص ۲۶۱) اور شرح معانی الآثار ، (ج ۱ ص ۲۵۴ تا ص ۲۵۸) باب ذی المرة السوی الفقیر بل یحل له الصدقة أم لا ؛ کتاب الزکوۃ — اور (ج ۲ ص ۳۴۶ و ۳۴۷) باب المقدار الذی یجرم الصدقة علی مالک ، کتاب الزیادات ۱۲ مرتب
 ۲۔ قیل ہو معاذ بن جبلؓ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶) کتاب المساقاة والمزارعة باب وضع الخوارج ۱۲
 ۳۔ اختلف العلماء فی الثمرة إذا بیعت بعد بدو الصلاح وسلمها البائع إلی المشتري بالتخلية بینه وبينها ثم أصیبت وضاعت ، فقال مالک : ان كانت دون الثلث لم یجب وضعها وإن كانت الثلث أو أكثر وجب وضعها و كانت من ضمان البائع - وقال ابو حنیفة والشافعی : ہی من ضمان المشتري ولا شیء علی البائع - کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) باحالة شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶) - کتاب المساقاة والمزارعة باب وضع الخوارج ۱۲ مرتب ۱۲
 ۴۔ قال فی ”اللسان“ (ج ۱۵ ص ۳۳۱) : والغريم الذی له الدین والذی علیہ الدین جمیعاً والجمع غرمار ، المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲ م

ملکیت اور قبضہ میں ہو، اور اگر دین اس مال کے برابر ہو یا اس مال سے کم ہو لیکن دین کو خارج کر کے بقیہ مال نصاب سے کم بنتا ہو ایسا شخص بھی ہمارے نزدیک غارم کے مسداق میں داخل ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک غارم وہ شخص ہے جس نے کسی مقتول کی دیت کو اپنے ذمہ لے لیا ہو یا اصلاح ذات البین کے لئے کسی مال کی ذمہ داری لے لی ہو۔

وَكُلُّ الْمَعْنِيِّينَ صَحِيحٌ مِنْ جِهَةِ اللُّغَةِ

پھر واضح رہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دین اپنی مقدار کے برابر وجوبِ زکوٰۃ سے مطلقاً مانع ہے البتہ زروع و شمار اس سے مستثنیٰ ہیں۔

امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک دین اموال باطنہ متوانع زکوٰۃ ہوا موال ظاہرہ میں نہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے جبکہ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ دین وجوبِ زکوٰۃ سے مانع ہے ہی نہیں لہذا زکوٰۃ مدیون کے اموال ظاہرہ میں بھی واجب ہوگی اور اموال باطنہ میں بھی بشرطیکہ یہ مال نصاب کی حد کو پہنچ رہے ہوں۔

۱۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۴۵) فصل وأما الذي يرجع إلى المؤدى إليه ۱۲ م

۲۔ المہذب وشرحہ (ج ۶ ص ۲۰۵) کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲ م

۳۔ مثلاً اگر کسی کے پاس دو سودرہم ہوں اور اتنے ہی درہم کا وہ مقروض بھی ہو تو اس پر زکوٰۃ فرض نہیں خواہ وہ دو سودرہم پورے سال اس کے پاس رکھے رہیں اور اگر ڈیڑھ سودرہم کا مقروض ہے تو پھر بھی زکوٰۃ فرض نہیں کیونکہ ڈیڑھ سودرہم قرض کے ہوئے تو صرف پچاس درہم ضرورت سے زائد بچے اور ظاہر ہے کہ پچاس درہم سے نصاب مکمل نہیں ہوتا، اور اگر کسی کے پاس پانچ سودرہم ہوں اور وہ دو سودرہم کا مقروض ہو تو اس پر

تین سودرہم کی زکوٰۃ فرض ہے اس لئے کہ بقیہ تین سودرہم نصاب سے زائد ہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۴۔ بناءً على أن الواجب فيها ليس بصدقة كما في "المغنی" (ج ۳ ص ۴۲) باب زکوٰۃ الدین والصدقة۔

لہذا اگر کسی شخص کے ذمہ قرض بھی ہو اور اس کی اپنی زمین کی پیداوار بھی ایسی صورت میں اس کی پیداوار

کا عشر وغیرہ قرض کے مقابل اگر سا قطنہ ہوگا ۱۲ مرتب

۵۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲ م

۶۔ پھر امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں زکوٰۃ کا وجوب اس لئے ہے کہ سبب وجوب زکوٰۃ پایا جا رہا یعنی مکمل نصاب کا مالک ہونا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ اموال اس کی حاجتِ اصلیہ سے زائد نہیں لہذا وہ کالعدم ہیں۔ کذا

بہارِ شریعت (ج ۱ ص ۱۸۶) کتاب الزکوٰۃ ۱۲ مرتب

اس دور میں بڑے بڑے امراء اور کارخانے دار بڑی بڑی قمیصیں بنیکوں سے بطور قرض حاصل کر لیتے ہیں اور خوب نفع حاصل کرتے ہیں اس لئے ہمارے زمانے میں مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ان کے دیون کو مانع زکوٰۃ نہ مترادف دیا جائے والا لانسد باب الزکوٰۃ - واللہ اعلم -

بَاب مَا جَاءَ فِي كِبَرِ هِيَةِ الصَّدَقَةِ لِلنَّبِيِّ ﷺ وَاهْلٍ بَيْتِهِ وَمَوَالِيهِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أتى بشيء سأل أصدقته هي أم هديّة ؟ وإن قالوا صدقة لم يأكل ، وإن قالوا هديّة أكل ، استيق اتفاق ہے کہ بنو ہاشم کو زکوٰۃ وغیرہ دینا جائز نہیں ، حتیٰ کہ اگر ہاشمی عامل علی الصدقہ ہو تو ہمارے نزدیک اس کا وظیفہ زکوٰۃ و صدقات میں سے نہیں دیا جائے گا ، البتہ مال وقف میں سے اس کا وظیفہ دیا جاسکتا ہے چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے ”الکافی“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ بنو ہاشم کو وقف کا صدقہ دینا جائز ہے لیکن خود شیخ ابن ہمامؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ صدقہ وقف صدقہ نافلة کے درجہ میں ہے لہذا اگر بنو ہاشم کو صدقہ نافلة دینے کا جواز ثابت ہو جائے تو صدقہ وقف کے دینے کا جواز بھی ثابت ہو جائیگا اور صدقہ نافلة کے بارے میں شیخ ابن ہمامؒ کا میلان اس طرف ہے کہ بنو ہاشم کو صدقہ نافلة دینا بھی جائز نہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک صدقہ وقف کے بارے میں بھی راجح یہی ہے کہ بنو ہاشم کو نہیں دیا جاسکتا۔ امام طحاویؒ کے نزدیک ہاشمی عامل کی اجرت زکوٰۃ میں سے دی جاسکتی ہے۔

۱۔ ہم آل علی و آل عباس و آل جعفر و آل عقیل و آل الحارث بن عبد المطلب و موالیہم - کمافی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۶)

باب من يجوز دفع الصدقات إليه ومن لا يجوز ۱۲ مرتب

۲۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۴) باب من يجوز دفع الصدقة الخ ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں : فلنكلم في النافلة ثم يعطى مثله للوقف ، ففي شرح الكنز : لا فرق بين الصدقة الواجبة والتطوع ، ثم قال : وقال بعض : يحل لهم التطوع اھ فقد اثبت (مشارح الكنز) الخلاف علی وجہ البیہت بر جرح

حرمة النافلة وهو الموافق للعمومات فوجب اعتباره فلا يدفع إليهم النافلة إلا على وجه البیہت مع الادب وخفض

الجنح تكوّمه لاهل بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۴ و ۲۵) بآمن يجوز دفع الصدقة

اليه ومن لا يجوز ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بلکہ ابو عصمہ نے تو امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت اس کی نقل کی ہے کہ بیت المال کا خمس ختم ہونے کے بعد نواسم کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ امام طحاویؒ نے بھی ”عن محمد بن ابی یوسف“ کے طریق سے ایک روایت یہی نقل کی ہے۔ بعض شافعیہ اور بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے۔ امام طحاویؒ نے بھی امالی ابی یوسف سے یہی قول نقل کر کے اسی کو اختیار کیا ہے۔ شافعیہ میں سے امام فخر الدین رازیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

ایک غور طلب امر | ہمارے زمانہ کے فقہاء کو اس پر غور کرنا چاہئے کہ کیا اس دور میں نواسم میں فقر کی کثرت کو دیکھتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ کی مذکورہ بالا روایت پر مستویٰ دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

ہدیہ اور صدقہ میں فرق | پھر صدقہ اور ہدیہ میں فرق یہ ہے کہ صدقہ میں ابتداء ہی اجرو ثواب کی نیت ہوتی ہے اور ہدیہ میں اصلاً دوسرے کی تطہیبِ قلب اور اس کی رضامندی مقصود ہوتی ہے اگرچہ مالا اس میں بھی ثواب ملتا ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّدَقَةِ عَلَى ذِي الْقَرَابَةِ

الصدقة على المسكين صدقة وهي على ذی الرحمۃ ثلثان صدقة وصلة

۱۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۲۳) و معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶۶) ۱۲ م

۲۔ لان الصدقات انما كانت حرمت علیہم من اجل ما جعل لهم فی الخمس من سهم ذوی القرابی فلما انقطع ذلك عنهم فرجع الی غیرہم بموت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حل لهم بذلك ما قد كان محرراً علیہم من اجل ما قد كان اُحل لهم۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) باب الصدقة علی بنی ہاشم ۱۲ مرتب

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) باب الصدقة علی بنی ہاشم ۱۲ م

۴۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۰) باب ما یذکر من الصدقة للنبی صلی اللہ علیہ وسلم وآلہ ، وفيہ فیئاً : وعن ابی یوسف ”یحل من بعضہم لبعض لا من غیرہم“ وعند المالکیة فی ذلک أربعة أقوال مشہورة - (۱) الجواز (۲) المنع (۳) جواز التطوع

دون الفرض (۴) عکسہ (جواز الفرض دون التطوع) ۱۲ مرتب حفظہ اللہ

۵۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) ۱۲ م

۶۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۶) ۱۲ م

۷۔ کما فی عمدة القاری (ج ۹ ص ۹۰) باب الصدقة علی موالی أزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

اگر اس روایت میں " ذوالرحم " سے مراد اصول و فروع اور زوجین کے علاوہ دوسرے رشتہ دار لئے جائیں تب تو یہ حکم صدقات واجبہ اور صدقات نافلہ دونوں کو شامل ہوگا کیونکہ اصول و فروع اور زوجین کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو زکوٰۃ بھی دی جاسکتی ہے ۔

اور ذوالرحم سے مراد عام ہو جس میں اصول و فروع اور زوجین بھی داخل ہوں تو یہاں صدقہ سے مراد صرف صدقہ نافلہ ہوگا ۔

بہر حال حنفیہ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جن رشتہ داروں کے ساتھ ولاد یا زواج کا تعلق ہو، انہیں زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی جیسے ماں باپ، دادا، اولاد اور اولاد الاولاد اور مستعیاں بیوی ۔ واللہ اعلم ۔

لے تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۱ و ۲۲) باب من يجوز دفع الصدقة اليه الخ قوله : ولا يدفع المزدكي زکوٰۃ الى أبيه الخ ۱۲ مرتب

لہ امام شافعیؒ، ابو ثورؒ، ابو عبيدؒ، اشہبؒ، ابن المنذرؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کے لئے اپنے فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں " جاریت زینب امراۃ ابن مسعود تستاذن علیہ فقيل يا رسول الله هذه زینب ، فقال اى الزیاء فقيل امراۃ ابن مسعود قال : نعم انزلوا لها فاذن لها قالت يا نبی اللہ انک امرت ایوم بالصدقة وكان عندی حللی فاردت ان اتصدق به فزعم ابن مسعود انه ودله الحق من تصدقت به علیہم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدق ابن مسعود زوجک وولدک الحق من تصدقت به علیہم ۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۹۷) باب الزکاة علی الاقارب ۔

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عطاءؓ کی روایت سے ہے جسے جوزجانیؒ نے روایت کیا ہے قال : آتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم امراۃ فقالت يا رسول اللہ ان علی نذر ان اتصدق بعشرین درہما وان لی زوجا فقیرا فیجزی عنی ان اعطیہ قال : نعم کفلان من الأجر ۱۱

حضرت حسن بصریؒ، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ اور ایک روایت میں امام احمد اور حنابلہ میں سے ابو بکرؓ کے نزدیک عورت کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مال کی زکوٰۃ اپنے شوہر کو دیدے، ورنہ ذلک عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان حضرات نے حضرت زینبؓ کی مذکورہ حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں صدقہ نافلہ کا ذکر ہے زکوٰۃ کا نہیں ۔ علامہ عینیؒ نے اس کی

تائید میں ایک ایسی بھی استدلال کیا ہے تفصیلی بحث کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۳۲ و ۳۳) باب الزکوة علی الاقارب ۱۲

بَاب مَا جَاءَ أَنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ

ان فی المال لحقاً سِوَى الزَّکَاةِ " زکوٰۃ کے علاوہ بعض حقوق واجبہ تو اجماعی ہیں، مثلاً والدین اگر محتاج ہوں اور اولاد موسر ہو تو ان کا نفقہ اولاد پر واجب ہے نیز دوسرے اقارب اگر معذور ہوں تو ان کا نفقہ بھی بقدر میراث واجب ہوتا ہے جس کی طرف آیت قرآنیہ "وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ" میں اشارہ ہے اور جس کے مفصل احکام کتب فقہ کے "باب النفقات" میں مذکور ہیں اسی طرح کوئی شخص اضطراب کی حد تک بھوکا یا نہنگا ہو یا کوئی میت ہو جس کی تکفین و تدفین کا انتظام نہ ہو تو اس کی فوری امداد ہر مسلمان پر واجب ہے کما فی احکام القرآن للخصاص۔ اسی طرح خدا خواستہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت آجائے مثلاً دشمن حملہ کر دے، مسلمان قیدیوں کو کفار کے ہاتھ سے چھڑانا ہو یا دیار عام یا قحط پیش آجائے تو ان مصائب کے دفعیہ کے لئے مسلمانوں پر مالی امداد فرض ہو جاتی ہے۔ احکام القرآن لابن العربی (ج ۱ ص ۵۹ و ۶۰) تحت قولہ تعالیٰ "وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ" "سورۃ بقرہ آیت ۸۱" نیز ایسی صورت میں حکومت کی طرف سے اغنیاء پر کوئی لازمی چندہ بھی مقرر کیا جاسکتا ہے، کما صرح بہ الشاطبی فی الاعتصام (ج ۱ ص ۱۰۳)

ان اجماعی مواقع کے علاوہ بعض حقوق کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مہمان کا حق | ان میں سے پہلا حق ضیافت ہے، حضرت لیث بن سعدؓ کے نزدیک ہر مہمان کی ضیافت ایک رات کے لئے واجب ہے (نیل الاوطار ج ۸ ص ۱۵۷) وہ حضرت

۱۔ سورۃ بقرہ پ آیت ۲۳۳ - ۱۲۰ م

۲۔ (ج ۳ ص ۱۳۱) سورۃ البرارۃ، مطلب فی زکوٰۃ الذهب والفضۃ — تحت قوارۃ الی: "وَالَّذِينَ

يُكْرِمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ" ۱۲ مرتب

۳۔ الفیف ہو القادِم من السفر النازل عند المقيم ویطلق علی الواحد والجمع والذکر والانثی — نیل الاوطار

(ج ۸ ص ۱۵۷) ابواب الصيد، باب ما جاز فی الضیافۃ ۱۲ مرتب

عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”ان لنزدرک علیک حقاً“
اُخرجہ الشیخان

نیز ابوداؤد اور ابن ماجہ کی روایت ہے ”عن ابی کریمۃ (مقدم بن معدی کرب
الکندی) قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لیلة الضیف حق علی کل مسلم
فمن أصبح بفناءه فهو علیہ دین ان شاء اقصی وإن شاء ترکھا“ (اللفظ لأبی داؤد)
نیز ابوداؤد کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”أیما رجل أضاف قوماً فاصبح
الضيف محرمًا فإن نصره حق علی کل مسلم حتی يأخذ بقصر لیلة من زرعه وماله“
ان احادیث کی وجہ سے حضرت لیث بن سعد حق ضیف کو حقوق واجبہ میں شمار کرتے
ہیں، لیکن جمہور ان احادیث کو مکارم اخلاق اور استجباب پر محمول کرتے ہیں۔
جمہور کا استدلال صحیحین میں حضرت ابوشریح کعبی کی مرفوع حدیث سے ہے ”من کان

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۵) کتاب الصوم، باب حق الضیف فی الصوم — صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الصیام
باب النہی عن صوم الدہر لمن تفر ربہ الہ ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۵۲۶) کتاب الاطعمۃ، باب من الضیافۃ ایضاً ۱۲ م

۳۔ (ص ۲۶۱) ابواب الادب، باب حق الضیف — عن المقدم ابی کریمۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم:
لیلة الضیف واجبۃ فان أصبح بفناءه فهو دین علیہ فان شاء اقصی وإن شاء ترک ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۵۲۶) باب من الضیافۃ ایضاً ۱۲ م

۵۔ ای صار ضیفاً عندهم ۱۲ م

۶۔ ضیافت، مہمانی کا کعبا ۱۲ م

۷۔ مزید احادیث کیلئے دیکھئے ”الترغیب والترہیب“ (ج ۳ ص ۳۶۸ تا ۳۷۴) کتاب البر والصلۃ وغیرہما۔
الترغیب فی الضیافۃ واکرام الضیف وتاکید حقہ وترہیب الضیف أن یقیم حتی یؤثم اہل المنزل ۱۲ م

۸۔ قال ابن ارسلان: والضيافة من مكارم الاخلاق ومحاسن الدين وليست واجبة عند عامة العلماء خلافاً
للیث بن سعد فإنه أوجبها لیلة واحدة۔ نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۷) ابواب الصيد، باب الجار فی الضیافۃ ۱۲ مرتب

۹۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۰۶) کتاب الادب، باب اکرام الضیف وخدمتہ ایاہ بنفسہ — صحیح مسلم (ج ۲ ص ۸۰)

کتاب اللقطة، باب الضیافۃ ونحوہا ۱۲ مرتب

يَوْمَ مِنْ بَالِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَكْرِمْ ضَيْفَهُ جَائِزَتَهُ يَوْمَ وَلَيْلَةٍ وَالضِّيَافَةُ ثَلَاثَةُ
أَيَّامٍ فَمَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ فَهَوَ صِدْقَةُ اللَّهِ

اس میں ایک دن ایک رات کی ضیافت کو "جائزہ" قرار دیا گیا ہے جس کا اطلاق حق واجب
پر نہیں بلکہ حق مستحب پر ہی ہو سکتا ہے۔

اور علامہ خطائیؒ نے احادیث ضیافت کا محمل یہ بتایا ہے کہ یہ ابتداء اسلام کی احادیث ہیں
جب بیت المال منظم نہیں تھا، بعد میں جب بیت المال سے وظائف مقرر کئے تو یہ حق واجب رہا۔
زکوٰۃ کے علاوہ دوسرا حق حق ماعون ہے جس کا ذکر سورۃ الماعون میں آیا ہے،
حق ماعون اور ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس کی تفسیر اس طرح منقول ہو گئی

فَعَدَّ الْمَاعُونَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَارِيَةَ الدُّنْيَا وَالْقَدَرِ
اس بنا پر بعض فقہاء کے نزدیک اپنے پڑوسیوں کو اس قسم کی استعمالی اشیاء عاریۃ دینا واجب ہے

۱۔ الجائزۃ فاعلة من الجواز، وهي العطارة لأنه حق جوازہ عليهم وقد رويهم وليلة لان عيادة المسافرين ذلك -
يروي بالرفع والنصب فوجه الرفع ظاهر وهو أن يكون مبتدأ و "يوم وليلة"، خبر وأما نصب "جائزته"،
فعلى بدل الاشتغال، أي فليكرم جائزۃ ضيفه يوماً وليلة حاشية صحيح بخاری للشيخ أحمد على السبيل نفوياً
(ج ۲ ص ۹۰۶، رقم الحاشیہ ۱) ۱۲ مرتب

۲۔ کذا قال ابن بطال، انظر نيل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۶) ابواب الصيد، باب ما جاز في الضيافة ۱۲ م

۳۔ نيل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۶) ابواب الصيد، باب ما جاز في الضيافة ۱۲ م

۴۔ معمولی چیز، مانو ذہے "معن" سے جس کے معنی تھوڑی سی چیز کے ہیں، اس لئے ماعون ایسی استعمالی
اشیاء کو کہا جاتا ہے جو عارۃً ایک دوسرے کو دی جاتی ہیں اور جن کا باہم لین دین عام انسانیت کا تقاضا
سمجھا جاتا ہے جیسے کلباڑی، پھاؤڑا یا کھانے پکانے کے برتن جن کا ضرورت کے وقت پڑوسیوں کے مانگ
لینا کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا اور جو ایسی چیزوں کے دینے سے بخل کرے وہ بڑا کنجوس اور کمینہ سمجھا جاتا ہے
معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶) ۱۲ مرتب

۵۔ یعنی "وَيُتَعَوَّنُ الْمَاعُونَ" رقم الآیۃ ۷ رقم السورۃ ۷۱ جزء ۳ - ۱۲ م

۶۔ (ج ۱ ص ۲۳۴) کتاب الزکوٰۃ، باب حقوق المال ۱۲ م

جبکہ بعض حضرات ”ماعون“ کی تفسیر زکوٰۃ سے کرتے ہیں اس لئے اس عاریت کو واجب نہیں کہتے (المحلی لابن حزم ج ۹ ص ۱۶۸)

حق حصاد بعض فقہاء مثلاً ابن حزمؒ نے ”وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ“ کی تفسیر میں یہ کہا ہے کہ اس سے مراد عشر یا نصف عشر نہیں کیونکہ یہ آیت مکی ہے اور عشر مدینہ طیبہ میں واجب ہوا بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ پھل کی کٹائی کے وقت جو فقراء آجائیں ان کو دینا واجب ہے دوسرے حضرات اسے واجب نہیں کہتے اور آیت کو عشر ہی پر محمول کرتے ہیں اور آیت کے مکی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عشر کے بارے میں نہ ہو کیونکہ زکوٰۃ مکہ مکرمہ میں فرض ہو چکی تھی یہ اور بات ہے کہ تفصیلی احکام مدینہ طیبہ میں آئے۔

بہر حال قرآن و حدیث کے مجموعہ سے یہ بات ضرور واضح ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ نکال کر اپنے آپ کو فارغ سمجھ لینا اسلام کے مزاج کے بالکل خلاف ہے بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ بھی بعض حقوق واجب ہیں اور بعض چاہے واجب نہ ہوں لیکن اس قدر نزدیک حقوق ہیں کہ بعض فقہاء نے ان کو واجب تک کہہ دیا ہے لہذا ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

رہیں وہ احادیث جن میں کہا گیا ہے کہ ”اِذَا اَدَّيْتَ زَكَاةَ مَالِكَ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ“ کما اخرجہ الترمذی، یا حدیث اعرابی جس میں آپ نے زکوٰۃ کے ذکر کے بعد

۱۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن بصریؒ، قتادہؒ، ضحاکؒ وغیرہ مجہور مفسرین نے اس آیت میں ”ماعون“ کی تفسیر زکوٰۃ ہی سے کی ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶، بحوالہ تفسیر منطری) ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ الانعام آیت نمبر ۱۴۱ - ۱۴۲ م

۳۔ المحلی لابن حزم (ج ۵ ص ۲۱۶ تا ص ۲۱۸) کتاب الزکوٰۃ المسئلة (۶۴۱) لازکوٰۃ فی شئ من الثمار ولا من النعمان

۴۔ آیت سے متعلقہ تفسیر کیلئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص ۷۶۹ و ۷۷۰) سورۃ الانعام رقم الآیہ ۱۴۱ - ۱۴۲ م

۵۔ مثلاً صدقۃ الفطر وغیرہ ۱۲ م

۶۔ جیسے پیچھے بیان کردہ حقوق ثلاثہ یعنی حق ضیف، حق ماعون، حق حصاد وغیرہ ۱۲ م

۷۔ (ج ۱ ص ۱۰۶) باب ما جاز اذ اديت الزکوٰۃ فقد قضيت ما عليك ۱۲ م

۸۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۱ و ۱۲) کتاب الایمان، باب الزکوٰۃ من الاسلام ۱۲ م

”هل علی غیرها؟“ کے جواب میں ”لا إلا أن تطوع“ فرمایا سوان کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ کے بعد متعین شرح اور نصاب کے تحت (سوائے صدقۃ الفطر کے) کوئی اور مالی حق واجب نہیں اس سے غیر متعین شرح والے مالی حقوق کی نفی نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّدَقَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تصدق أحد بصدقة من طيب — ولا يقبل الله إلا الطيب — إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة ^١ تربو ^٢ في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربى أحدكم فلوة أو فضيلة“
 حدیث باب اور اس سے متعلق مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۷۲ تا ص ۲۸۰) — نیز دیکھئے علم الکلام للشیخ الکاندھلوی (ص ۱۲۱ تا ۱۳۳) ”صفات متشابہات“ — مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِعْطَاءِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ

عن صفوان بن أمية قال أعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين وإنه لأبغض الخلق إلي فما زال يعطيني حتى إنه لأحب الخلق إلي“ قرآن کریم میں مصادر صدقات کے تحت مؤلفۃ القلوب کو بھی شامل کیا گیا — علماء نے لکھا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی چھ قسمیں تھیں :

دو قسموں کا تعلق کامنروں سے ہے :-

۱۔ ہزہ جملۃ معترضة ۱۲ م

۲۔ إن استفاد من آیات التنزیل وروایات الحدیث أن الصدقات تأخذ في الزيادة إذا تصدق بها المتصدق فربو يوماً فيوماً إلى يوم القيامة لأنها تزداد في المحشورة واحدة، والتشبيه في التنزيل العزيز بـ ”السنبلة“ یومی إلى ذلك ایضاً، ومن هذا القبیل ازدياد الحسنة بعشر مثلاً — کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۷۳) ۱۲ مرتب

۳۔ بفتح الفاء وضم اللام وتشديد الواو ”بجمیر“ گھوٹے یا گڑھے کا پہلا بچہ یا گھوٹے گڑھے کا وہ بچہ جو دودھ چھانے کے لئے

۴۔ اونٹنی یا گائے کا بچہ جو ماں سے علیحدہ کیا گیا ہو ۱۲ مرتب

۵۔ إِمَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ — إلى قوله تعالى — وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ — سورة توبہ آیت ۶۰ پ ۱۲ م

① کافر یعطی رجباً خیرہ — ② کافر یعطی مخافۃ شرہ
اور چار قسمیں مسلمانوں سے تعلق رکھتی ہیں :-

- ① مسلم ضعیف اسلامہ یعطی لتقویۃ علی الاسلام
- ② مسلم حسن اسلامہ یعطی لیرغب نظراً وکذا فی الاسلام
- ③ مسلم یعطی لیعین عساکر المسلمین
- ④ مسلم یعطی لیعین فی أخذ الصدقات من القبائل المجاورۃ

پھر علماء کے درمیان اس میں اختلاف رہا ہے کہ یہ مصرف اب بھی باقی ہے یا نہیں ؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ یہ تمام اقسام منسوخ ہو چکی ہیں امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ان چھ قسموں میں سے آخری دو قسمیں اب بھی باقی ہیں اور شروع کی چار قسموں کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں دوران چار میں سے اولین جن کا تعلق کفار سے ہے ان میں اعطاء رائج ہے اور باقی دو میں عدم اعطاء، جبکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی چھ کی چھ اقسام ابھی تک مستحق زکوٰۃ ہیں۔
بہر حال شروع کی چار اقسام کے بارے میں امام شافعیؒ سے عدم اعطاء مروی ہے اگرچہ اولین میں ”اعطاء“ کا قول رائج ہے۔

پھر اس میں اختلاف رہا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کے لئے ناسخ کیا ہے ؟
بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اس کا ناسخ اجماع سے اور چونکہ وہ حجت قطعہ ہے اس لئے وہ بھی قرآن کے لئے ناسخ بن سکتا ہے۔ لیکن یہ بات بھی غلط ہے کیونکہ قرآن کا نسخ خود قرآن یا احادیث متواترہ ہی سے ہو سکتا ہے اور اجماع بذات خود ناسخ نہیں ہو سکتا البتہ مسابن ناسخ ہو سکتا ہے۔

۱۔ مؤلفۃ القلوب کا مصرف اب ختم ہو چکا ہے، اس انتہاء حکم کی کیا دلیل ہے ؟ اس کے بارے میں علامہ ترمذیؒ لکھتے ہیں : ”ثم دلیل الانقطاع عندنا بل هو بانتہاء العلة ؛ أو بالنسخ ؛ أو بالعقد والاجماع مستنداً إلى دلیل النسخ ؛ أو تفیید الحكم بعهد النبوة ؛ فراجع لفتح القدير (ج ۲ ص ۱۵، باب يجوز دفع الصدقة إليه الخ) - كذا في المعار (ج ۵ ص ۲۸۳) مرتب ۱۲
۲۔ امام ترمذیؒ نے اگرچہ امام احمدؒ کا مسلک متعین طور پر امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ساتھ نقل کیا ہے لیکن درحقیقت امام احمدؒ کی دو روایتیں ہیں کس بیٹا ۱۲ مرتب

پھر بعض حضرات کے نزدیک اس کا نسخ وہ اجماع ہے جو مستند الی دلیل نسخ " ہو —
 پھر دلیل نسخ کی تعیین میں اختلاف ہے — ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ آیت "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ" آیت مؤلفۃ القلوب کے لئے نسخ ہے ۔
 پھر اس سلسلہ میں یہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے کہ عیینہ بن حصن کو کفر کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 دیا کرتے تھے جس کا مقصد تالیف قلب تھا ، لیکن آپ کے وصال کے بعد جب یہ شخص حضرت عمرؓ کے
 پاس مال وصول کرنے پہنچا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تمہاری تالیف قلب
 کے لئے مال دے دیا کرتے تھے اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو شوکت و غلبہ عطا فرمایا ہے اب تمہارے
 پاس تمہارے لئے کوئی مال نہیں ، تمہاری مرضی ہے اسلام کو اختیار کر دیا نہ کرو اور فرمایا " الْحَقُّ
 مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ " — چنانچہ اس کے بعد سے
 تالیف قلب کے لئے زکوٰۃ دینی بند کر دی گئی ۔

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی آیت مدنی ہے اور " فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ " مکی ہے ، لہذا یہ آیت مؤلفۃ القلوب کے لئے نسخ نہیں بن سکتی ۔

علامہ شامیؒ نے رد المحتار میں فرمایا کہ مؤلفۃ القلوب کے لئے نسخ " فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ
 حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ " کی آیت ہے ، یا پھر " لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
 سَبِيلًا " کی ، یا پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد " تَوَخَّذْ مِنْ أَعْيَانِهِمْ وَتَرُدْ

۱۔ سورۃ کہف آیت ۲۹ ۱۵ - ۱۲ م

۲۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵ ، باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز) اور فتح الملہم (ج ۳ ص ۷۵ ، باب

اعطاء المؤلفۃ ومن نجات علی ایمانہ) ۱۲ مرتب

۳۔ ذکرہ العلامة العثماني رحمه الله في فتح الملہم (ج ۳ ص ۷۵) باب اعطاء المؤلفۃ ومن نجات علی ایمانہ ۱۲ م

۴۔ رد المحتار (شامی) میں مؤلفۃ القلوب سے متعلق بحث (ج ۲ ص ۳۲۲) باب المعروف کے تحت آئی ہے ، لیکن اس مقام پر

علامہ شامیؒ نے " فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ " اور " لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا " کی تفسیر کی ہے اور کوئی بحث کی ہے واللہ اعلم
 ۱۲ مرتب

۵۔ سورۃ توبہ آیت ۵ ۵ - ۱۲ م

۶۔ سورۃ نساء آیت ۱۴ ۵ - ۱۲ م

۷۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۸) باب ما جاء في كراهية اخذ خيار المال في الصدقة ۱۲ م

علی نقلاً عنہ " ناسخ ہے ، پھر یہ بھی ممکن ہے کہ صحابہ کرام کو اس مصرف کے منسوخ ہونے پر کوئی اور دلیل قطعی بھی معلوم ہو۔

پھر بعض حضرات نے فرمایا کہ مؤلفۃ القلوب کا حکم منسوخ نہیں بلکہ معلول بعلت ہوا اور علت چونکہ ضعف اسلام تھی ، جب یہ ضعف ختم ہو گیا تو یہ مصرف بھی ختم ہو گیا ۔

لیکن شیخ ابن ہمام نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ علت کے ختم ہونے سے معلول کا ختم ہونا لازم نہیں آتا جیسے کہ رمل اور اضطباع کی علت ختم ہو گئی لیکن حکم اب بھی باقی ہے ۵۵

یہ ساری گفتگو ان حضرات کے قول پر تھی جو یہ کہتے ہیں کہ مؤلفۃ القلوب کا مصرف اب ختم ہو چکا ہے لیکن محققین کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ مؤلفۃ القلوب میں کافر بھی داخل نہ تھے اور نہ ہی کبھی اس مصرف کے تحت ان کو زکوٰۃ دی گئی ، یہ مصرف صرف مسلمانوں کی مذکورہ چار قسموں کے لئے تھا اور جس طرح زکوٰۃ کے مصارف ثمانیہ میں سے اکثر مصارف میں فقر کی شرط ملحوظ ہے اسی طرح اس میں بھی ہے اور یہ حکم پہلے کی طرح آج بھی منسوخ نہیں چنانچہ اب بھی ایسے فقراء

۱۵ فتح القدیر (ج ۱ ص ۱۵) باب من یجوز دفع الصدقة الیہ ومن لا یجوز ۱۲ م

۱۶ یعنی بیت اللہ کا طواف کرتے ہوئے شروع کے تین چکروں میں اگر کر چلنا ۱۲ مرتب

۱۷ رمل کرتے وقت چادر کو دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر اس کے دونوں سروں کو بائیں کندھے پر ڈال دینا ایک کو سامنے ایک کو پشت پر ۱۲ مرتب

۱۸ ۳۵ میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قضا عمرہ کے لئے اپنے رفقاء کرام کے ساتھ مکہ مکرمہ تشریف لائے اس وقت کفار مکہ نے آپ اور آپ کے رفقاء کے بارے میں مشہور کر رکھا تھا " آفتنا ہم حمی یثرب " یعنی مدینہ کے بخار نے ان لوگوں کو کمزور اور لاغر کر دیا ہے اس وقت چونکہ مشرکین مکہ مسلمانوں کو دیکھنے کے لئے جمع ہو چکے تھے اس لئے ان پر رعب قائم کرنے کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو حکم دیا کہ رمل اور اضطباع پر عمل کرتے ہوئے طاقت اور جسمانی قوت کا مظاہرہ کریں چنانچہ صحابہ کرام نے ایسا ہی کیا لیکن ابھی طواف کے صرف تین چکر مکمل ہوئے تھے کہ مشرکین مکہ واپس لوٹ گئے اور مسلمانوں نے رمل وغیرہ ختم کر دیا اس کے بعد کفار پر اظہارِ شاکت کی یہ علت اگرچہ ختم ہو گئی لیکن بطور یاد اس عمل کو مشروع رکھا گیا چنانچہ ہمارے نزدیک ہر اس طواف کے شروع کے تین چکروں میں رمل اور اضطباع مستنون ہے جس کے بعد سعی ہو۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۵۵ پھر بعض حضرات کے نزدیک یہ حکم عہد نبوت کے ساتھ مخصوص تھا دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵) ۱۲ م

مسلمین کو باتفاق زکوٰۃ دی جا سکتی ہے جن کی تالیفِ قلوب مقصود ہو۔ علامہ قرطبیؒ نے اپنی تفسیر میں اور قاضی شمس اللہ پانی پتیؒ نے تفسیر منطری میں ان تمام لوگوں کی فہرست دی ہے جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کفر کے باوجود تالیفِ قلب کے طور پر مال دیا گیا اور پھر ان میں سے ہر ایک کے بارے میں ثابت کیا ہے کہ یہ مال ان کو زکوٰۃ سے نہیں بلکہ مالِ غنیمت سے دیا گیا چنانچہ حدیث باب میں بھی صفوان بن امیہؓ کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو دیا جانے والا مال مالِ غنیمت تھا جیسا کہ ”یوم حنین“ کے الفاظ اس پر شاہد ہیں۔

یہ اس باب میں بہترین تحقیق ہے اور اس کی روشنی میں بہت سے پیچیدہ اشکالات خود بخود حل ہو جاتے ہیں واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُتَصَدِّقِ رِيشِ صَدَقَةٍ

”كنت جالساً عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ أتته امرأة فقالت: يا رسول الله! إني كنت تصدقت على أمي بجارية، وإنهما ماتت. قال:

له يعني ”الجامع لأحكام القرآن“ (المعروف بتفسير القرطبي ج ۸ ص ۱۷۹، المسئلة الثانية عشرة) تحت تفسير قوله تعالى: ”إنما الصدقات للفقراء“ آیت عنک پ - ۱۲ م

۲ (ج ۴ ص ۲۳۲ و ۲۳۵) سورة التوبة تحت قوله تعالى: ”والمؤلفة قلوبهم“ آیت عنک پ - ۱۲ م

۳ مثلاً اگر اس کو منسوخ مانا جائے تو ناسخ کس کو قرار دیا جائے؟ ۱۲ م

۴ مؤلفۃ القلوب سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے :-

- ① فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۴ و ۱۵) باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز۔
- ② الجامع لأحكام القرآن (المعروف بتفسير القرطبي) ج ۸ ص ۱۷۸ تا ۱۸۱، المسئلة الثانية عشرة تحت قوله تعالى: ”إنما الصدقات للفقراء والمهملين“
- ③ تفسیر منطری (ج ۴ ص ۲۳۳ تا ۲۳۶) ”والمؤلفة قلوبهم“
- ④ فتح المہم (ج ۳ ص ۷۲ تا ۷۶) باب اعطار المؤلفة ومن يخاف على إيمانہ۔
- ⑤ معارف القرآن (ج ۴ ص ۴۰۱ تا ۴۰۴) ۱۲ مرتب عنی عنہ

وجب أحبارك ورددھا علیک المیراث ، قالت : یا رسول اللہ ! کان علیھا صوم
شہراً فأصوم عنھا ؟ قال : ” صومی عنھا “ قالت : یا رسول اللہ ! إنها لم تحج
قط ، أنا حجت عنھا ؟ قال : نعم ! حجتی عنھا “

مسئلة النیابة فی العبادۃ | حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد
” صومی عنھا “ سے استدلال کر کے امام احمد اور

لہ المتصدق بشئ إذا ورثہ جازلہ أخذہ عندنا وعند غیرنا من الأئمة —

قال لعینی : وأجمعوا أن من تصدق بصدقة ثم ورثها أنها حلال له ، — وذكر حدیث الباب ثم قال :
وقال ابن التین : وشذت فرقة من اهل الظاهر فكريهت اخذها بالميراث ، ورأوه من باب الرجوع في الصدقة وبوجه
لأنها تدخل قهراً ، وإنما كره ثراؤا بالسلاحيه المصدق بها عليه فيصير عائداً في بعض صدقاته لأن العادة أن الصدقة
التي تصدق بها عليه يسامح إذا باعها — وقال جماعة من العلماء كان عمر رضي الله تعالى عنه لا يكره أن يشتري
الرجل صدقته إذا أخرجت من يد صاحبها إلى غيره . رواه الحسن عنه وقال به هو وابن سيرين .

وقال ابن بطال : كره أكثر العلماء شراء الرجل صدقته لحديث عمر رضي الله تعالى عنه (يعني ان عمر بن الخطاب
تصدق بفارس في سبيل الله فوجده يبيع فأراد أن يشتريه ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم فاستأمره فقال : لا تعد
في صدقتك — صحيح بخاری ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲ ، باب هل يشتري صدقته) وهو قول مالك والكويتي والشافعي
وسواك انت الصدقة فرضاً أو تطوعاً —

ومدار المسئلة على ضابطه يذكرها علماءنا بأن تبطل الملك لوجب تبطل العين ، وهذا الاصل ماخوذ من قوله
عليه السلام : هو عليها صدقة وهو لنا هدية في حديث أنس عند البخاری (ج ۱ ص ۲۰۲ ، باب اذا تحولت الصدقة في
قصة صدقة بركة ، قيناراً على هذا الاصل جاز شراؤه الرجل صدقته ولكن كره لحديث عمر — كما بيناه آنفاً بالتفصيل .
هذا المجت كل ماخوذ من العمدة للعيني (ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶) باب هل يشتري صدقته — والمعارف

للبنوري (ج ۵ ص ۲۸۴) بتغير من المرتب

له قال الشيخ برهان الدين صاحب الهداية :

العبادات النواع :

(۱) مالیه محضه كالزكاة (۲) وبدنيه محضه كالصلوة (۳) ومركبة منهما كالحج .

والنیابة تجرى فی النوع الاول فی حالتی الاختیار والضرورة لمحصل المقصود بفعل النائب .

صحابہ کرامؓ کا تعامل بھی اسی کی تائید کرتا ہے کیونکہ کسی صحابی سے یہ منقول نہیں اس نے کسی سے
کی طرف سے نماز پڑھی ہو یا روزے رکھے ہوں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ حضرت ابن عباسؓ کی
روایت سے منسوخ ہے یا ان صحابہؓ کی خصوصیت ہے یا پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ روزے اپنی طرف
سے رکھو اور اس کا ثواب اپنی والدہ کو پہنچا دو۔ واللہ اعلم۔

نیز مؤطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے ”کان یسأل بل یوم أحد عن أحد“
یصلی أحد عن أحد؛ فیقول: لا یوم أحد عن أحد ولا یصلی أحد عن أحد (ص ۲۳۵، التذین فی الصیام والصلیام عن المست)
حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۳)۔
نیز امام طحاویؒ نے سند صحیح کے ساتھ روایت نقل کی ہے ”عن عمرۃ بنت عبدالرحمن قلت لعائشۃ:
ان امی توفیت وعلیہا صیام رمضان آیا یصلح ان أقضی عنہا؟ فقالت لا ولكن تصدق عنہا مکان کل یوم
علی مسکین خیر من صیامک، کذا نقل فی العمدة (ج ۱ ص ۶۰) باب من مات وعلیہ صوم۔

یہ روایات اگرچہ موقوف ہیں لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہیں ۱۲ ارشاد فرما
حاشیہ صفحہ ۴۹۳

۱۔ قال مالکؒ: ولم أسمع عن أحد من الصحابة ولا من التابعین رضی اللہ عنہم بالمدینۃ ان أحدًا منهم أقر أحدًا یوم
عن أحد ولا یصلی عن أحد وإنما یفعلہ کل أحد لنفسہ ولا یعمل أحد عن أحد۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۳) ۱۲ مرتب
۲۔ قائلین نیابت فی العبادت کا استدلال اور بھی کئی احادیث سے ہے۔ مثلاً:-

(۱) عن عائشۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من مات وعلیہ صیام صام عنه ولیہ۔ صحیح بخاری
(ج ۱ ص ۲۶۲) باب من مات وعلیہ صوم۔

(۲) عن ابن عباسؓ قال: جاء رجل إلى النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: یا رسول اللہ! ان امی ماتت وعلیہا
صوم شہراً فأقضیہ عنہا قال: نعم! فذین اللہ احق ان یقضی۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۲)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں پہلی حدیث کا مطلب یہ ہے ”صام عنه ولیہ باذنی الفقہ“

اور دوسری روایت کا مطلب بھی یہی ہے کہ تم اپنی والدہ کی جانب سے قضا صوم کرتے ہو کی صورت یہ ہے کہ ذیہ ادا کرو۔

جوابات کی مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے عینی (ج ۱ ص ۵۹ تا ۶۲) باب من مات وعلیہ صوم ۱۲ مرتب

۳۔ مسئلہ نیابت فی العبادۃ کی مکمل تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۴ تا ۶۲، باب من مات وعلیہ صوم)؛ حاشیہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي نَفَقَةِ الْمَرْأَةِ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا

عن ابی امامۃ الباہلی قال : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 یقول فی خطبته عام حجة الوداع ، لا تنفق امرأة شیئاً من بیت زوجها إلا

(اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۸۵ تا ۲۹۳)۔

حدیث باب کے تحت ایک مسئلہ ایصال ثواب کا بھی زیر بحث آتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے :-
 صاحب ہدایہ فرماتے ہیں : الأصل فی ہذا الباب أن الإنسان لا أن یجعل ثواب عملہ لغیرہ صلاة أو صوماً
 أو صدقة أو غیرہ (کتلاوة القرآن والأذکار) عند اہل السنة والجماعة لما روى عن النبی علیہ السلام أنه ضعی
 یحبشین أمة من أمة من أقر بوجہ انیۃ اللہ وشہدہ بالبلاغ (دیکھئے ابن ماجہ
 (ص ۲۲۵ و ص ۲۲۶ ، ابواب الاضاحی ، باب اضاحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل تضحیۃ احدی الشائین
 لأمتہ — ہدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶ ، باب الحج عن الغیر)۔

البتہ اہل سنت والجماعت میں سے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ عبادات بذنیہ
 محضہ کا ثواب میت کو نہیں پہنچایا جاسکتا۔ البتہ ان کے حق میں دعائے خیر کی جاسکتی ہے اور عبادت بالمحضہ
 کا ثواب بھی پہنچایا جاسکتا ہے جیسے صدقہ وغیرہ ، اسی طرح ان عبادات کا ثواب بھی پہنچایا جاسکتا ہے جو بذنیہ
 ہونے کے ساتھ ساتھ مالیہ بھی ہوں جیسے حج۔ لیکن شافعیہ کے ہاں فتویٰ میں ہے کہ میت کو تلاوت قرآن کا ثواب پہنچایا جاسکتا ہے۔
 اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ اور جمہور کا مسلک ایک معتدل مذہب ہے نہ تو اس میں امام احمدؒ کے مسلک کی طرح
 وسعت ہے کہ خالص عبادات بذنیہ میں بھی نیابت کو جائز قرار دیا اور نہ ہی امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مسلک کی طرح تنگی
 ہے کہ میت کو عبادات بذنیہ محضہ کا ثواب بھی نہیں پہنچایا جاسکتا۔

ثم اختلف أن إبداء الثواب للمیت فقط؛ أو له وللمی جمعاً؛ وهل ذلک مخفی بالنافلۃ أو یم الغریضہ؛ ولكن لا یسقط
 أصلها عن وجبت فی ذمتہ؛ أقوال لیس ہذا محل تفصیلہا۔ فعلیک بکتب الفقہ المطولة۔

ہذا کلامہ ماخوذ من الہدایۃ (ج ۱ ص ۲۹۶) و شرحہا فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۰۸) والمعارف (ج ۵ ص ۲۸۶ و ۲۹۱) ۱۲ رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ہذا

۱۔ اس سے پہلے دو باب ”باب ماجاء فی کراہیۃ العود فی الصدقة“ اور ”باب ماجاء فی الصدقة عن المیت“
 سے متعلق تشریح پچھلے باب ”باب ماجاء فی المتصدق یرث صدقۃ“ کی شرح اور اس کے حواشی کے تحت گذر چکی ہیں ۱۲ مرتب

بإذن زوجها قيل: يا رسول الله! ولا الطعام؟ قال: ذلك أفضل أموالنا
عورت کو اگر شوہر کی جانب سے صراحۃً یا دلالتاً یا عرفاً اجازت ہو تو اس کے لئے بیت زوج سے انفاق
درست ہے بلکہ اس انفاق پر وہ اجر کی مستحق ہوگی اور عدم اجازت کی صورت میں مال زوج سے انفاق
نہ اس کے لئے جائز ہے اور نہ ہی وہ اجر کی مستحق ہوگی بلکہ یہ انفاق آخرت میں اس کے لئے وبال بن جائے گا۔
لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بخاری میں حضرت ابوہریرہؓ سے جو حدیث امر فو عامردی ہو یعنی "قال: إذا
أنفقت المرأة من كسب زوجها عن غير أمرها فلها نصف أجرها" اس میں "عن غير أمرها"
سے کیا مراد ہے؟

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں "فيه اشكال" "فإنه إن كان الغرض من غير أمرها
الصريح وكان هناك إذن لها دلالة أو عرفاً فلها الأجر كاملة من غير تنصيف
وإن لم يكن لها أمر ولم يكن لها إذن دلالة ولا عرفاً فكيف الأجر؟ بل هناك
عليها وزر"۔ پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے خود اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر عورت
نے شوہر کی اجازت سے جو اسے دلالتاً یا عرفاً حاصل ہوئی ہو بغیر امر صریح کے انفاق کیا تو اس کو
نصف اجر ملے گا جس کا مطلب یہ ہے کہ امر صریح کی صورت میں اجر کامل کی مستحق ہوگی۔

عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إذا تصدقت المرأة
من بيت زوجها كان لها به أجر وللزوج مثل ذلك وللخازن مثل ذلك،
ولا ينقص كل واحد منهم من أجر صاحبه شيئاً له ما كسب ولها بما انفقت۔
حدیث مذکور میں اجر زوج اور اجر خازن کو جو اجر مرآۃ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے وہ اجر و ثواب میں
مساوات بیان کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ بیان کرنے کے لئے ہے کہ جس طرح ان میں سے
ایک اجر کا مستحق ہوگا اسی طرح دوسرے بھی مشارک فی الطاعات ہونے کی بنا پر اجر کے مستحق ہونگے
ولیس معناه أن ينأحد أحد في أجر الآخر۔ واللہ اعلم

۱۔ (ج ۲ ص ۸۰۷) کتاب النفقات، باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها ونفقة الولد ۱۲
۲۔ ويمكن أن يكون المراد المشاركة في أصل الثواب فيكون بهذا الثواب وإن كان أحدهما أكثر ولا يلزم أن يكون مقدار
ثوابهما سوا بل يكون ثواب هذا أكثر وقد يكون بعكس قريب منه مافی "الفتح" (ج ۳ ص ۲۴۰) كذا في المعيار (ج ۵ ص ۲۹۷) ۱۲
۳۔ مسئلۃ الباب متعلق تشریح و تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۹۰ تا ۲۹۲) باب من امر خادمه بالصدقة و...

اور (ج ۸ ص ۲۹۰ تا ۲۹۲) باب من امر خادمه بالصدقة و...

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ

كنا نخرج زكاة الفطر اذ كان فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من طعام أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط، فلم نخرج به حتى قدم معاوية المدينة فتكلم، فكان فيما كلمه به الناس :
إني لأرى مدّين من سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر، قال : فأخذ الناس بذلك، قال أبو سعيد : فلا أزال أخرج به كما كنت أخرج به .

له لا بدّ منها من معرفة صدقة الفطر لغةً وشرعاً — ففي العمدة للعيني : قال النووي : هي لفظة مؤنثة لا عربية ولا معربة بل هي اصطلاحية للفقهاء كأنها من السطرة التي هي النفوس والخلقية أي زكاة الخلقة ذكرها صاحب المحاب في التنزيه . قلت (أقول العيني) : ولولا لفظة اسلامية كان أولى لأنها ما عرفت إلا في الاسلام ولولا ما ذكره ابن العربي هو اسمها على لسان صاحب الشرع .

ويقال لها (١) صدقة الفطر (٢) وزكاة الفطر (٣) وزكاة رمضان (٤) وزكاة الصوم وفي حديث ابن عباس (٥) صدقة الصوم ، وفي حديث أبي هريرة (٦) صدقة رمضان وتسمى أيضاً (٧) صدقة الروس (٨) زكاة الأبدان — سماها الإمام مالك رحمه الله تعالى أما شرعاً فإنها اسم لما يعطى من المال بطريق الصلة ترحماً مقدراً بخلاف الهبة فإنها تعطى صلة بكرة لا ترحماً (ج ٩ ص ١٠٠) في بدلية "ابواب صدقة الفطر"

وفي المعارف للبنوري (ج ٥ ص ٢٩٩ و ٣٠٠) :

قال الشيخ : و اضاف الشرع الصدقة إلى الفطر دل على ان الفطر سببها ، فإن الإضافة تدل في مثلها على السببية ، كما في كتب الأصول .

أقول : المشهور أنها من إضافة شيء إلى شرطه كـ "حجة الاسلام" وقيل : أضيفت إلى الفطر لكونها تجب بالفطر من رمضان ، قال في "العمدة" (٤ - ٣٦١)

وقال في "المعجم" : والإضافة فيها من إضافة شيء إلى شرطه ، وهو مجاز ، لأن الحقيقة إضافة الحكم إلى

سببه ، وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الروس ، إلخ ١٢ رشيداً شرف

صدقۃ الفطر سے متعلق چند مباحث ہیں :

بحث اول پہلی بحث یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کے وجوہ کے لئے کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ یہ ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس ”قوت یوم ولیلۃ“ ہو، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر کا وہی نصاب ہے جو زکوٰۃ کا ہے اگرچہ مال کا نامی ہونا شرط نہیں ہے اور نہ ہی حوالانِ حول شرط ہے۔

ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ پورے ذخیرۂ حدیث میں کہیں بھی صدقۃ الفطر کا کوئی نصاب بیان نہیں کیا گیا لہذا ”قوت یوم ولیلۃ“ رکھنے والا بھی اس حکم میں شامل ہے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جا بجا صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ الفطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی احادیث باب میں ”زکوٰۃ الفطر“ ہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو نصاب زکوٰۃ کا ہے وہی بعینہ صدقۃ الفطر کا ہے۔ نیز قرآن کریم میں بھی صدقۃ الفطر پر زکوٰۃ ہی کا اطلاق کیا گیا ہے، مثلاً ”قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ“ اس میں بہت سے مفسرین کے قول کے مطابق ”صلوٰۃ“ سے مراد ”صلوٰۃ عید“ ہے اور ”تزکیٰ“ سے مراد صدقۃ الفطر کی دہائی، لہذا جب صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ قرار دیا گیا تو اس کا نصاب بھی وہی ہوگا

۱۔ ثم اعلم ان العلماء اختلفوا في صدقة الفطر هل هي فرض او واجبة او سنة أم فعل خير مندوب اليه ؟ فقالت طائفة : هي فرض وهم الائمة الثلاثة الشافعي ومالك واحمد ، وقال اصحابنا : هي واجبة ، وقالت طائفة : هي سنة وهو قول مالك في رواية ذكرها صاحب ذخيرة ، وقال بعضهم : هي فعل خير قد كانت واجبة ثم نسخت ———

وراجع للتفصيل عمدة القاري (ج ۹ ص ۱۰۸) باب فرض صدقة الفطر ——— وشرح صحيح مسلم للنووي

(ج ۱ ص ۳۱۷) باب زکوٰۃ الفطر ۱۲ مرتب عافاه اللہ

۲۔ سورة الأعلى آیت ۱۴-۱۵ ۳۔ ۱۲ م

۳۔ وعن علي كرم الله تعالى وجهه : ”تزكي“ أي تصدق صدقة الفطر ، وذكر اسم ربه ، ”كبر يوم العيد“ فصل في صلاة العيد ، وعن جماعة من السلف ما يقتضي ظاهره — روح المعاني (ج ۱۵ ص ۱۲۶) جزع من سورة الأعلى آیت ۱۴-۱۵

اور بھی کئی روایات اس پر دال ہیں کہ مذکورہ آیت میں ”تزکی“ سے مراد زکوٰۃ الفطر اور ”صلی“ سے مراد

نماز عید ہے ، تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۳۰۱ و ۳۰۲) ۱۲ مرتب

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① اسی باب میں آگے ”عمرو بن شعیب عن ابيه عن جدّه“ کے طریقی سے روایت مروی ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث منادیًا فی فجاج مکة الايات صدقة الفطر واجبة علی کل مسلم ذکر أو أنثی حُرّ أو عبد صغیر أو کبیر مدّان من قمح (گندم) أو سواہ صاع من طعام — امام ترمذی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”هذ احديث غریب حسن“

② امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں حضرت ثعلبہ بن ابی صعیر عن ابيه کے طریقی سے مرفوعاً نقل کیا ہے ”أدوا زکوة الفطر صاعاً من تمر وصاعاً من شعیراً ونصف صاع من برّ أو قال قمح عن کل إنسان إلّٰه“ — اس سے بھی حنفیہ کا مسلک صاف سمجھ میں آ رہا ہے۔

③ طحاوی ہی میں حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت ہے ”قالت کنا نوذی زکوة الفطر علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدّین من قمح“

④ طحاوی ہی میں حضرت سعید بن المسیبؓ سے مرسل مروی ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوة الفطر مدّین من حنطة“ یہ حدیث اگرچہ مرسل ہے لیکن سعید بن المسیبؓ کی مراسیل شافعیہ کے نزدیک بھی حجت ہیں۔ اس کے علاوہ امام طحاوی نے ابوسلمہ بن عبد الرحمن، عبد اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ، قاسم بن محمد، سالم بن عبد اللہ کی مراسیل بھی اسکے مطابق روایت کی ہیں۔

۱۔ ”فخ“ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں ”درّہ“ یعنی دو پہاڑوں کے درمیان کشادہ راستہ ۱۲ م
۲۔ ایک دروہر کا ہوتا ہے جبکہ صاع چار مہد کا ہوتا ہے، لہذا دو مہد نصف صاع کے مساوی ہوں گے واضح ہے کہ موزن کے اعتبار سے دو سو ساٹھ درہم کے برابر ہوتا ہے یعنی اڑتھو تو لہ تین ماشہ کا ۱۲ مرتب
۳۔ السّوی، السّوی : برابر ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۶۔ (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۷۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲ م

نیز حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ، حضرت مجاہدؓ، حضرت قسطلیؓ، حضرت عبدالرحمن بن القاسمؓ اور حضرت ابراہیم نخعیؓ کے آثار بھی امام طحاویؒ نے اسی کے مطابق روایت کیے ہیں۔ جہاں تک حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے ”صاعاً من طعام“ کا جو لفظ آیا ہے ہمارے نزدیک اس میں ”طعام“ سے مراد گندم نہیں بلکہ جواریا یا جڑہ وغیرہ ہے گندم پر لفظ ”طعام“ کا اطلاق اس وقت سے شروع ہوا جب سے گندم کا استعمال بڑھا، لیکن عہد رسالت میں بعد کے زمانوں کی طرح لوگوں کی عام غذا گندم نہیں تھی اور اس وقت طعام کا لفظ بول کر جواریا یا جڑہ وغیرہ مراد لیا جاتا تھا، چنانچہ اسی حدیث کا جو طریق ابو عمر حفص بن میسرہؒ سے مروی ہے اس میں جملہ بھی موجود ہےؒ قال

۱۔ عن ابی قلابۃ قال أخبرنی من دفع الی ابی بکر الصدیق صاعاً من برّ بن شہینؒ ”طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

۲۔ عن ابن ابی شعیبہ قال: کنا نخرج زکوۃ الفطر علی عہد عمر بن الخطاب نصف صاع (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

۳۔ حدیث ابو زرعة عبد الرحمن بن عمرو الدمشقی قال: حدثنا القواءی فی ذکر بارئ سنادہ عن عثمان أنه خطبہم فقال: أذوا زکوۃ الفطر ثلاثین من حنظلہ (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

۴۔ عن ابی ہریرۃ قال زکوۃ الفطر عن کل حرّ وعبد ذکر أو أنثی صغیر أو کبیر غنی أو فقیر صاع من تمر أو نصف صاع من قمح (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقۃ الفطر ۱۲ م

۵۔ عن الحسن أن مروان بعث الی أبی سعید أن ابعث الی بزکوۃ رقیقک، فقال ابوسعید للرسول: إن مروان لا یعلم إنما علینا أن نعطي لكل رأس عند کل فطر صاعاً من تمر أو ”نصف صاع من برّ“ (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقۃ الفطر ۱۲ م

۶۔ عن ابن عباس قال: أمرت أهل البصرۃ إذ كنت فیہم أن یعطوا عن الصغیر والکبیر والحرّ والمملوک مین من حنظلہ (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

۷۔ عوف بیان کرتے ہیں ”کتب عمر بن عبدالعزیز الی عدی بن أرطاة کتا با فقرآہ علی منبر البصرۃ وأنا أسمع، أما بعد: فمر من قبک من المسلمین أن یخرجوا زکوۃ الفطر صاعاً من تمر أو ”نصف صاع من برّ“ (ج ۱ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲ م

۸۔ عن مجاہد: فی زکوۃ الفطر صاع من کل شئ سوا الحنظلہ، والحنظلہ نصف صاع (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲ م

۹۔ وثله شعبۃ قال: سألت الحکم وحماداً وعبد الرحمن بن القاسم عن صدقۃ الفطر فقالوا: نصف صاع حنظلہ (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲ م

۱۰۔ مثل اثر عمر بن عبدالعزیز (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲ م

۱۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۵) باب الصدقۃ قبل العید ۱۲ م

البوسعيد وكان طعامنا الشعير والزبيب والأقط والتمی“ نیز حافظ ابن حجرؒ نے صحیح ابن خزیمہ کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت نقل کی ہے ”قال لم تكن الصدقة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا التمر والزبيب والشعير ولم تكن الحنطة“۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد رسالت میں لفظ طعام کا اطلاق گندم کو چھوڑ کر دوسری اجناس پر ہوتا تھا، وجہ یہی تھی کہ اس دور میں گندم بہت کم تھا، بہر حال خلاصہ یہی ہے کہ حدیث باب میں ”طعام“ سے گندم مراد نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ یہ بھی کہتے ہیں کہ حضرت معادؑ نے گندم کا نصف صاع نکالنے کا حکم دیا تھا لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ نے اسے قبول نہیں فرمایا جیسا کہ فرماتے ہیں ”فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه“

[illegible]

۱۰ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۶) باب صاع من زریب ۱۲ م

۳ تفصیل کیلئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۷) باب الصدقة قبل العيد ۱۲ م

۵ چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”إِنِّي لَأَرَى مَدِينَ مِمْسَرَامِ الشَّامِ تَعْدِلُ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ“ یعنی میں سمجھتا ہوں کہ شام کے گندم کے دو مد (غالباً مالیت کے اعتبار سے) ایک صاع کھجور کے مساوی ہوتے ہیں ۱۲ م

طحاوی (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

”نصف صاع من بُسّ“

لیکن حضرت گنگوہیؒ نے حضرت ابوسعید خدریؓ کے قول ”فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه“ کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کو شروع میں معلوم نہ تھا کہ گندم کا نصف صاع خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا اس لئے انہوں نے حضرت معاویہؓ کے قول کو ان کا قیاس سمجھا، چنانچہ دوسری روایت میں ان کا یہ قول مروی ہے ”تلك قيمة معاوية لا أتبعها ولا أعمل بها“ لیکن بعد میں جب ان کو معلوم ہو گیا کہ ”نصف صاع گندم“ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا تو ان کا مسلک بھی یہی ہو گیا کہ گندم کا نصف صاع واجب ہے (كما يفهم من رواية الحسن البصري التي ذكرناها آنفاً) واللہ سبحانہ أعلم

قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكور الأنثى والحرّ والمملوك صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير قال: ”فعدل الناس إلى نصف صاع من بُسّ“

حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں ”فعدل الناس إلى نصف صاع من بُسّ“ کے جملہ سے استدلال کر کے بعض متجددین اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ و صدقات کے نصاب اور ان کی شرح ادائیگی غیر متبدل نہیں بلکہ زمانہ کے تغیر سے اس میں بھی تبدیلی اور کمی بیشی کی جاسکتی ہے۔ العیاذ باللہ۔

لہ اَلکوکب الدردی (ج ۱ ص ۲۴۴)۔ حضرت گنگوہیؒ کا یہ جواب تیسری ہی معنی ”فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه“ کے جملہ سے اگرچہ حضرت معاویہؓ کی تردید اور یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ میں پہلے بھی ایک صاع گندم فطرہ ادا کرتا رہا اور حضرت معاویہؓ کے ”نصف صاع گندم“ نہ کالنے کے حکم دینے کے بعد بھی میرے اس عمل میں کوئی فرق نہیں آیا۔ لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کا عمل اس وقت تک تھا جب تک کہ وہ ”نصف صاع“ کے قول کو حضرت معاویہؓ کا قیاس سمجھتے رہے تفصیل آگے متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب

لہ طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۸) باب مقدار صدقة الفطر، پوری روایت اس طرح ہو ”عن عیاض بن عبد اللہ قال سمعت ابوسعید وہو یسأل عن صدقة الفطر قال: لا أخرج إلا ما كنت أخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط، فقال له رجل: أو مدين من قمح، فقال: لا! تلك قيمة معاوية إلى ۱۲ مرتب

اپنے اس قول باطل پر پہلے تو وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر زکوٰۃ کی شرح غیر متبدل ہوتی تو
 قرآن کریم میں اس کا ذکر ہوتا۔

لیکن سچ بات محض جہالت پر مبنی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں تمام غیر متبدل احکام کا استیعاب
 نہیں، مثلاً قرآن میں تعداد رکعات کا بھی ذکر نہیں حالانکہ وہ غیر متبدل ہیں۔

دوسری دلیل وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے ”يَسْأَلُونَكَ مَاذَا
 يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ“ اس میں ضرورت سے زائد مال کو خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور ضرورت
 سے زائد کی مقدار زمانہ کے تغیر سے بدلتی رہتی ہے لہذا خود قرآن کریم سے نصاب زکوٰۃ کا قابل
 تغیر ہونا ثابت ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کی تین تفسیریں ہیں ایک یہ کہ یہ آیت زکوٰۃ سے منسوخ ہے اور
 اس زمانہ سے متعلق ہے جب زکوٰۃ کا نصاب متعین نہیں تھا دوسرے یہ کہ یہ آیت صدقات واجبہ
 فقہ کے بارے میں نہیں بلکہ صدقات نافلہ کے بارے میں ہے اور تیسرے یہ کہ یہ آیت مجمل ہے جس کی تفسیر
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاب زکوٰۃ بیان فرما کر کی اور اس تفسیر میں آپ نے کہیں بھی یہ
 ہدایت نہیں دی کہ آگے چل کر اس میں کوئی تبدیلی پیدا کی جاسکتی ہے لہذا اس آیت کے استدلال
 خالص جہالت ہے۔

ایک بات متجددین کی طرف سے یہ کہی جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں گھوڑوں
 پر زکوٰۃ فرض نہیں تھی، حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض کی، اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا نصاب
 اور اس کی تفصیلات زمانہ کے تغیر سے بدل سکتی ہیں۔ اس کا جواب بھی ظاہر ہے وہ
 یہ کہ ”باب صدقة الخيل“ میں تفصیل سے گزر چکا ہے کہ حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر جو زکوٰۃ
 فرض کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے خلاف نہیں کی بلکہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں
 بھی نسل کشی کے سائمہ گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض تھی لیکن چونکہ اس دور میں ایسے گھوڑے عموماً پائے
 نہ جاتے تھے اور زیادہ تر گھوڑے سواری کے لئے ہوتے تھے اس لئے آپ نے یہ ارشاد فرمادیا تھا
 کہ ”قد عفوت عن صدقة الخيل“ لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں چونکہ گھوڑے نسل کشی کے
 لئے رکھے جانے لگے اور ان کی کثرت ہو گئی اس لئے حضرت عمرؓ نے ان پر زکوٰۃ کے وجوب کا حکم جاری

فرمادیا جو درحقیقت کوئی نیا حکم نہیں تھا بلکہ عہد رسالت ہی کے حکم کی تعمیل و تنفیذ تھی۔

متجددین یہ بھی کہتے ہیں کہ حدیث باب میں یہ کہا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر میں تمر یا شعیر کا ایک صاع مقرر فرمایا تھا لیکن لوگوں نے گندم کا نصف صاع دینا شروع کر دیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گندم کا ایک صاع مقرر کیا تھا اور لوگوں نے اس کی مخالفت کر کے نصف صاع مقرر کر لیا کیونکہ پیچھے روایات تفصیل سے بیان کی جا چکی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ گندم کا نصف صاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی مقرر فرمادیا تھا، البتہ چونکہ اس دور میں گندم کا رواج زیادہ نہ تھا اس لئے بہت سے لوگوں کو آپ کی اس تعیین کا علم نہ ہو سکا پھر جب گندم کا رواج بڑھا تو انہوں نے جوادر کھجور کی قیمت لگا کر گندم کا نصف صاع دینا شروع کر دیا کیونکہ جن اجناس کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی تقدیر منقول نہ ہو وہاں قیمت ہی کے مطابق فیصلہ کیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت معاویہؓ کے واقعہ میں گزرا۔ اور حدیث باب کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صدقۃ الفطر کھجور یا جو سے نکالا جاتا تھا اور بعد میں گندم کا نصف صاع نکالا جانے لگا یعنی جن حضرات کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقدیر کا علم تھا انہوں نے آپ کی تقدیر کے مطابق نصف صاع مقرر کیا اور جن کو آپ کی تقدیر کا علم نہیں تھا انہوں نے قیمت لگا کر یہ مقدار مقرر کی لہذا اس سے مقتادیر زکوٰۃ و صدقات میں ترمیم کے جواز پر استدلال باطل ہے۔

آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان صاعاً من تمر أو صاعاً من شعیر علی کل حر أو عبد ذکر أو أنثی من المسلمین اس حدیث میں ”من المسلمین“ کے الفاظ سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر صرف مسلمان غلاموں کی طرف سے نکالنا واجب ہے، کافر غلاموں کی طرف سے نہیں۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک غلام خواہ مسلمان ہو یا کافر اس کی طرف سے زکوٰۃ الفطر نکالنا مولیٰ پر واجب ہے، عطارؒ، مجاہدؒ، سعید بن جبیرؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنفیہ حدیث باب میں ”من المسلمین“ کے الفاظ کو غلاموں کے ساتھ متعلق قرار نہیں

دیتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق "من تجب علیہ الصدقة" سے ہے یعنی صدقۃ الفطر مسلمانوں کو واجب ہے کافروں پر نہیں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ابن المنذر کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ وہ اپنے مسلمان اور کافروں کو قسم کے غلاموں کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالتے تھے۔ حالانکہ وہی حدیث باب کے راوی ہیں۔

نیز مصنف عبد الرزاق میں حضرت ابن عباسؓ سے اور طحاوی کی مشکل الآثار میں حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے، مشکل الآثار کی روایت میں اگرچہ ابن ہبیسہ میں لیکن ان سے روایت کرنے والے عبد اللہ بن المبارکؓ ہیں، اور علماء رجال نے تصریح کی ہے کہ عبد اللہ بن المبارکؓ، عبد اللہ بن مسلمۃ القعنبیؓ اور عبد اللہ بن وہبؓ نے ابن ہبیسہ سے جو روایتیں نقل کی ہیں وہ قابل قبول ہیں۔

یہ تمام بحث اس صورت میں ہے جبکہ حدیث باب میں "من المسلمین" کی زیادتی کو صحیح سمجھا جائے جبکہ محدثین کی ایک جماعت اس زیادتی کو قبول نہیں کرتی یہاں تک کہ

۱۔ حنفیہ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "لیس علی المسلم فی عبده صدقۃ الا صدقۃ الفطر" کے عموم سے ہے، کذا فی فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۳ و ص ۲۹۴) باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۳ ص ۲۹۲) باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین — روایت اس طرح مروی ہے "ان ابن عمر کان یخرج عن اہل بیتہ تحریم وعبدہم صغیرہم وکبیرہم مسلمہم وکافرہم من الرقیق ۱۲ مرتب

۳۔ قال (ای ابن المنذر) وابن عمر راوی الحدیث وقد کان یخرج عن عبده الکافر وهو أعرف بمراد الحدیث۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۲) ۱۲ مرتب

۴۔ قال: ینخرج الرجل زکوۃ الفطر عن کل مملوک له وان کان یهودیا أو نصرانیاً — نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۱۴) باب صدقۃ الفطر ۱۲ مرتب

۵۔ قال: کان یخرج زکوۃ الفطر عن کل انسان یعول من صغیراً وکبیراً أو عبداً ولو کان نصرانیاً مدین من قمح أو صافاً من تمر — زیلعی (ج ۲ ص ۴۱۴) صدقۃ الفطر ۱۲ مرتب

۶۔ حدیث ابن ہبیسہ یصلح للمتابعۃ سیما من رواہ ابن المبارک عنه — زیلعی (ج ۲ ص ۴۱۴) ۱۲ م

۷۔ کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۳۱۳) ۱۲ م

ابن بزيه نے تویہ کہہ دیا "انہا زیادة مضطربة بلا شك من جهة الاسناد والمعنى"
والله اعلم ۛ

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْدِيرِ يَمِّهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ

عن ابن عمر: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بإخراجه

له كذا في حاشية "الكوكب الدرر" (ج ١ ص ٢٢٢ و ٢٢٥) — وراجع للتفصيل "المعارف" (ج ٥ ص ٣١١ تا ٣١٣)

ۛ اعلم: أن هذا الباب (أي باب صدقة الفطر) يحتاج إلى خمسة عشر معرفة:

الاولى: معرفة صدقة الفطر لغةً وشرعاً (وقد بيناه مفصلاً فيما سبق)

الثانية: معرفة وجوبها (فبأحاديث الباب وأحاديث أخرى)

الثالثة: معرفة سبب وجوبها (وهو رأس يمونه مؤنة تامة ويلي عليه ولاية تامة)

الرابعة: معرفة شرط وجوبها (هو الاسلام والحرية والغنى)

الخامسة: معرفة ركنها (هو التملك)

السادسة: معرفة شرط جوازها بكون المصروف إليه فقيراً

السابعة: معرفة من تجب عليه (فتجب على الأب عن اولاده الصغار الفقراء وعلى السيد عن عبده ومدره و

مدبرته وأم ولده)

الثامنة: معرفة الذي تجب من أجله (هم اولاده الصغار ومما ليكه للخدمة دون مكاتبه وزوجته)

التاسعة: معرفة مقدار الواجب فيها

العاشر: معرفة الكيل الذي تجب به (وهو الصاع)

الحادية عشر: معرفة وقت وجوبها (هو طلوع الفجر الثاني من يوم الفطر)

الثانية عشر: معرفة كيفية وجوبها (فتجب وجوباً موسعاً على الأصح)

الثالثة عشر: معرفة وقت استحباب أدائها (فقد اتفقت الأئمة الاربعة في استحبابها بعد فجر يوم الفطر قبل

الذباب إلى صلوة العيد)

الرابعة عشر: معرفة جواز تقديمها على يوم الفطر (وسياتي تفصيله في الباب الآتي)

الخامسة عشر: معرفة وقت أدائها (والتفصيل في الباب الآتي) — هذا لمفص ما في العمدة للعيني

(ج ٩ ص ١٠٤ و ١٠٨) في بداية ابواب صدقة الفطر — ومن يروى التفصيل المبسط في هذه الباب

في شرحه ١٢ شير الشرح ١٢

دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أجود الناس، وكان أجود ما يكون في رمضان“ نیز امام بیہقیؒ نے شعب الایمان میں حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں ارشاد ہے ”من تقرب فیہ (امی رمضان) بخصلة من الخیر کان کمن أَدَّى فريضة فيما سواه ومن أَدَّى فريضة فيه کان کمن أَدَّى سبعين فريضة فيما سواه إلخ“۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الزَّكَاةِ

ان العباسیؒ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تعجیل صدقته قبل أن تحلَّ فَرخص له فی ذلك : ”نصاب مکمل ہونے سے پہلے اگر زکوٰۃ ادا کرے تو بالاتفاق ادائیگی درست نہ ہوگی، اور اس اتفاق کی حیثیت صدقہ نافلہ کی سی ہو جائے گی، اور اگر نصاب مکمل ہونے کے بعد حولانِ حل سے پہلے زکوٰۃ ادا کی جائے تو ایسی صورتیں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک نصاب مکمل ہونے کے بعد اور حولانِ حل سے پہلے ادائیگی درست ہے، لیکن سفیان ثوریؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ادائیگی درست نہیں۔

امام مالکؒ نے غالباً حولانِ حل کو نماز کے وقت پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح دخولِ وقت

۱۔ (ج ۱ ص ۳) کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۲۔ المعارف للنورؒ (ج ۵ ص ۳۱۴ و ۳۱۵) ۱۲ م

۳۔ حلّ حلولاً (ن۔ ض) علیہ أمر اللہ : واجب ہونا ۱۲ م

۴۔ عینی (ج ۹ ص ۴۷) باب قول اللہ تعالیٰ : وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ۔ ۱۲ م

۵۔ کما ذکرہ ابو عبیدہؒ فی ”الاموال“ وهو المذکور فی ”قواعد“ ابن رشد وهو الاصح۔ کذا فی المعارف،

(ج ۵ ص ۳۱۶) لکن نقل العینی : قال ابن المنذر : وكره مالک واللیث بن سعد تعجیلها قبل وقتها۔

عمدة القاریؒ (ج ۹ ص ۴۷) ۱۲ مرتب

۶۔ نیز حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں ”من زکی قبل الوقت أعاد كالصلوة۔ عینی (ج ۹ ص ۴۷) باب قول اللہ تعالیٰ : وَفِي الرِّقَابِ ۱۲ م

سے پہلے نماز درست نہیں اسی طرح حولان حول سے پہلے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال حضرت علیؓ کی احادیث باب سے ہے۔ پہلی روایت اوپر ذکر کی جا چکی ہے، دوسری روایت یہ ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لعمر: اِنَّا قَدْ اخَذْنَا زَكَاةَ الْعَبَّاسِ عَامَ الْاَوَّلِ لِلْعَامِ" یعنی حضرت عباسؓ کی اس سال کی زکوٰۃ ہم نے پہلے ہی سال وصول کر لی تھی۔

جمہور کی جانب سے امام مالکؒ کے قیاس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ وقت نماز کے لئے سبب وجوہ ہے جبکہ حولان حول زکوٰۃ کے لئے شرط ادا رہے نہ کہ سبب وجوہ، لہذا حولان حول کو وقتِ صلوة پر قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْمَسْأَلَةِ

عن ابی ہریرۃ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لَأن یُعَدَّ أَحَدُکُمْ فِی حَتَّابٍ عَلٰی ظَہْرِهِ ذِیْ مَصَدَّقٍ مِنْهُ وَیَسْتَغْنٰی بِهِ عَنِ النَّاسِ خَیْرٌ لِّهِ مِنْ اَنْ یَسْأَلَ رَجُلًا اَعْطَاهُ اَوْ مَنَعَهُ ذَٰلِکَ "مسئلۃ الباب متعلق ضروری کلام" باب من تحل له الزکوٰۃ کے تحت گزر چکا ہے۔

فَإِنْ أَلِیْدَ الْعُلَیَا خَیْرٌ مِنَ أَلِیْدِ السُّفْلٰی "ید علیا اور ید سفلی سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں علماء کے متعدد اقوال ہیں:

- ① ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سفلی مراد ید سائلہ ہے۔
- ② ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید آخرتہ ہے۔
- ③ ید علیا سے مراد ید اللہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید سائل ہے۔

۱۔ لہذا سبب وجوب سے پہلے نہ وجوب ہوگا اور نہ ہی ادا کرنے کی صورت میں (آئندہ کے اعتبار سے) فریضہ ساقط ہوگا۔
۲۔ بلکہ زکوٰۃ کا سبب وجوب وجودِ نصاب ہے لہذا اس کے پائے جانے سے نفس وجوب پایا جائے گا اور زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہوگی ۱۲ م

۳۔ تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۹۴ تا ص ۲۹۶) باب لا صدقۃ إلا عن ظہر غنی۔ اور فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳۵ تا ص ۲۳۷) باب لا صدقۃ إلا عن ظہر غنی ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۱۲

- (۴) ید علیا سے مراد ید متعففہ ہے (فعلہ أن السفلی ہی غیر المتعففہ)
 (۵) ید علیا سے مراد ید آخزہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید مانعہ ہے۔
 (۶) ید سے مراد نعمت ہے، اور مطلب یہ ہے کہ عطیہ کثیرہ عطیہ قلیلہ کے مقابلہ میں بہتر ہے،
 گویا صدقات و خیرات کی ترغیب مقصود ہے۔

(۷) علیا سے مراد ید معطیہ ہے اور سفلی سے مراد ید مانعہ۔
 ان تمام اقوال میں سے پہلا قول راجح ہے یعنی علیا مراد ید متعففہ اور سفلی سے مراد ید مانعہ ہے۔
 وابدأ بمن تعول یعنی اتفاق کی ابتداء اپنے اہل و عیال اور اقربار سے ہونی چاہئے اس
 لئے کہ ایسی صورت میں وہ دواجروں کا مستحق ہوگا ایک اجر اتفاق اور ایک اجر سلسلہ رحمی۔ کما قال
 علیہ الصلاة والسلام: لها أجران أجر القربة وأجر الصدقة

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن المسألة كد يكد بها الرجل وجهه
 إلا أن يسأل الرجل سلطاناً أو في أمر لا بد منه "مطلب یہ کہ سوال کرنے سے آدمی کی عزت
 اور چہرے کی وجاہت جاتی رہتی ہے لہذا سوال نہ کرنا چاہئے۔ البتہ سلطان سے سوال کرنے کی اجازت ہو
 اگرچہ سائل مالدار ہی کیوں نہ ہو، وجہ یہ ہے کہ سلطان کو بیت المال پر اختیار حاصل ہوتا ہے اور بیت المال کے
 اموال پر تمام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے لہذا یہ بھی سلطان سے سوال کر کے بیت المال سے اپنا حق وصول کر سکتا ہے۔
 پھر "أو في أمر لا بد منه" کا مطلب یہ ہے کہ حاجت شدیدہ کے وقت غیر سلطان سے بھی مال درست ہو واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

هذا آخر كلمة في هذا الباب

وبه ينتهي شرح أبواب الزكاة بعون الله تعالى ولطفه وكرمه، وسنبداً في شرح أبواب
 الصوم إن شاء الله تعالى۔ وذلك ليلة الاثنين ثالث ذي الحجة سنة ١٤٠٢
 والحمد لله أولاً وأخيراً

۱۔ کما اختارہ الحافظ فی المفتح (ج ۲ ص ۲۳۶، باب لا تصد الا عن ظہری) والعمدة (ج ۸ ص ۲۹۳ و ۲۹۵، باب لا تصد الا ۱۲ مرتب
 ۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۸) باب الزکوۃ علی الزوج والايتام فی الحجر ۱۲ م

۳۔ کد یكد کدًا (نَصْر) : کام میں محنت کرنا، روزی طلب کرنا، انگلی سے اشارہ کرنا، مانگنے میں اصرار کرنا۔ کد الرجل:
 تھکانا۔ کد الرأس: سر میں گنگھی کرنا یا خوب کھبانا۔ کد لشی: ہاتھ سے چھین لینا۔ لیکن حدیث میں اس مقام پر
 "کد بہا الرجل وجہہ" سے سوال کی ذلت کی وجہ سے چہرہ کی رونق اور عزت کا ختم ہونا مراد ہے۔ چنانچہ
 "نہایۃ لابن الاثیر میں ہے "أراد بالوجه ماره ورونقه" (ج ۴ ص ۱۱) ۱۲ مرتب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الصوم

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

صیام رمضان کی فرضیت ہجرت کے دوسرے سال ہوئی، اس سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام عاشوراء اور ایام بقیع کے روزے رکھتے تھے۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے یا نہیں؟ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے جبکہ شافعیہ اس کے قائل ہیں کہ صیام رمضان سے قبل کوئی روزہ فرض نہ تھا، بلکہ عاشوراء وغیرہ کے روزے پہلے بھی سنت تھے اور اب بھی سنت ہیں۔

۱۔ الصوم لغة: الإمساك مطلقاً أي على أي شيء كان في أي وقت كان — وشرعاً: الإمساك عن المفطرات (الأكل والشرب والجماع) حقيقةً أو حكماً (فإن أكل أو شرب أو جامع ناسياً لم يفطر لأنه مسك حكماً وإن كان غير مسك حقيقة) في وقت مخصوص (وبمن طلوع الفجر إلى الغروب) بنية (وهو أن يكون على قصد التقرب من الله بها) وهو أن يكون مسلماً عاتلاً طاهراً من الحيض والنفساء — كذا في "اللباب" (ج ۱ ص ۱۶۲ و ص ۱۶۵) و "الجوهرة" (ج ۱ ص ۱۶۶) بإيضاح من المرتب

۲۔ وفرض صوم رمضان لعشر شعبان بسنة ونصف بعد الهجرة، كما ذكر ابن جرير في تاريخه وابن كثير في "البدایة والنہایة" (ج ۳ ص ۲۵۴ و ص ۳۴۷)۔ وفي السنة الثانية وقع تحويل القبلة قبل الصيام وفيها زكاة الفطر ونصب الصدقات كما يقول ابن كثير وغيره — كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۱) ۱۲ مرتب

۳۔ قمری مہینے کی تیرھویں چودھویں اور پندرھویں تاریخ۔ اسی طرح "الیالی البیض" انہی دنوں کی زکوٰۃ کو کہا جاتا ہے ۱۲ مرتب

حنفیہ کے قول کی تائید ابوداؤد کی ایک روایت سے ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عاشورار کے روزے کی قضا کا حکم دیا اور قضا فرض و واجب ہی کی ہوتی ہے۔

لہ (ج ۱ ص ۳۳۲)، باب فی فضل صومہ (آئی عاشورار)۔ عن عبد الرحمن بن مسلمۃ عن عمہ أن أسلم أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت: «صم یومکم هذا؟» (آئی عاشورار) قالوا: لا، قال: «فأتوا بقیة یومکم واقضوه»۔ قال ابوداؤد: یعنی یوم عاشورار۔ نیز بخاری میں حضرت سلمۃ ابن الاکوع کی روایت ہے: «قال أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً من أسلم أن أذن فی الناس أن من کان أکل فلیصم بقیة یومہ ومن لم یکن أکل فلیصم فإن الیوم یوم عاشورار» (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) باب صیام یوم عاشورار۔ نیز مسلم میں حضرت ریح بنت عوز بن عفرار کی روایت ہے: «قالت أرسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غداة عاشورار الی قری الأنصار الی حول المدینة من کان أصبح صائماً فلیتم صومہ ومن کان أصبح مفطراً فلیتم بقیة یومہ فکنت بعد ذلک نعوم و نعوم صبیانتنا الصغار منهم إن شاء اللہ» (ج ۱ ص ۳۴۰) باب صوم یوم عاشورار۔ نیز بخاری میں حضرت عائشہ کی روایت ہے: «قالت: کان یوم عاشورار نعومہ قریش فی الجاہلیة وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصومہ فی الجاہلیة، فلما قدم المدینة صامہ وأمر بصیامہ فلما فرض رمضان ترک یوم عاشورار فمن شاء صامہ ومن شاء ترکہ» (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشورار۔

نیز مسند احمد میں حضرت معاذ بن جبل کی ایک طویل روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: «وأما أحوال الصیام فإن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینة فجعل یصوم من کل شهر ثلاثة ايام وقال یزید راحد رواة هذا الحدیث: فصام سبعة عشر شهراً من ربيع الاول الی رمضان من کل شهر ثلاثة ايام وصام یوم عاشورار ثم إن اللہ عز وجل فرض علیہ الصیام فانزل اللہ عز وجل: «یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام الخ» (ج ۵ ص ۲۴۶) حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ۔

روایت مذکورہ کے بارے میں اگرچہ امام بیہقی فرماتے ہیں: «ہذا مرسل عبد الرحمن لم یدرک معاذ بن جبل۔ بیہقی (ج ۳ ص ۲۰۰) باب ما قیل فی بدو الصیام الخ۔ لیکن مرسل حنفیہ کے ہاں مقبول ہے۔

نیز ابن طحان قیس اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: «قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا أن نعوم لیس فی ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة» سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۲) باب فی صوم الثلاث من کل شهر۔

یہ تمام احادیث صیام رمضان کی فرضیت سے قبل عاشورار اور ایام پیس کے روزوں کی فرضیت پر وال ہیں۔ ————— جانبین کے دلائل کی تفصیل کیلئے دیکھیے (۱) معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۱)۔ (۲) فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۷)۔

۱۲۱۳ھ میں لکھی گئی۔ (۱) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۲) فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۷)۔ (۳) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۴) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۵) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۶) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۷) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۸) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۹) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۱۰) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۱۱) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۱۲) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۱۳) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۱۴) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۱۵) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۱۶) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۱۷) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۱۸) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۱۹) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۲۰) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۲۱) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۲۲) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۲۳) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۲۴) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۲۵) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۲۶) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۲۷) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۲۸) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۲۹) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۳۰) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۳۱) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۳۲) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۳۳) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۳۴) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۳۵) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۳۶) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۳۷) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۳۸) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۳۹) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۴۰) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۴۱) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۴۲) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۴۳) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۴۴) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۴۵) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۴۶) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۴۷) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۴۸) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۴۹) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۵۰) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۵۱) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۵۲) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۵۳) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۵۴) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۵۵) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۵۶) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۵۷) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۵۸) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۵۹) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۶۰) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۶۱) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۶۲) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۶۳) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۶۴) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۶۵) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۶۶) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۶۷) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۶۸) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۶۹) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۷۰) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۷۱) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۷۲) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۷۳) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۷۴) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۷۵) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۷۶) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۷۷) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۷۸) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۷۹) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۸۰) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۸۱) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۸۲) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۸۳) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۸۴) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۸۵) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۸۶) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۸۷) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۸۸) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۸۹) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۹۰) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۹۱) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۹۲) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۹۳) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۹۴) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۹۵) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۹۶) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۹۷) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۹۸) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۹۹) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔ (۱۰۰) تہذیب ابن تیمیہ (ج ۳ ص ۲۰۰)۔

پھر چونکہ صوم رمضان کی فرضیت کے بعد صوم عاشوراء وغیرہ کی عدم فرضیت پر اجماع ہے اس لئے اب عملاً مذکورہ اختلاف کا کوئی ثمرہ ظاہر نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ شَهْرِ رَمَضَانَ

رمضان کی وجہ تسمیہ | رمضان کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ”رمض“ سے مشتق ہے جس کے معنی شدید گرمی اور گرمی کے ہیں۔ اور جس سال اس مہینہ کا یہ نام رکھا گیا اس سال چونکہ یہ مہینہ شدید گرمی میں آیا تھا اس لئے اس کا نام رمضان رکھ دیا گیا۔

اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے ”لَا نَهْ يَرْمِضُ الذَّنْبُ“ اُی مچر تھا۔ پھر بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ”رمضان“ باری تعالیٰ کے اسمِ اِکرامی میں سے ایک نام ہے۔ لہذا شہر رمضان کے معنی ہیں ”شہر اللہ“۔ اس لئے یہ نام ”شہر“ کی افصا کے بغیر استعمال نہیں ہوتا۔

لَمْ يَرْمِضْ يَرْمِضًا (سَمَّيَ) النَّهَارُ: دِنٌ كَاسْتِغْتِمْ غَرْمٌ هُوَنَا۔ اشمس: ریت وغیرہ سخت دھوپ پڑنا۔ اَلْجَلْدُ: گرم زمین سے پاؤں جلنا۔ الطَّائِرُ: پیاس کی تیزی سے پرندہ کے جوف کا گرم ہونا۔ عینہ: گرم ہو کر جل اٹھنا ۱۲م۔ لَمْ يَكُنْ عَلَامَةً مُبِيرًا لِحَدِّثَانِي نَوْرَ اللَّهِ مَرْقَدَةً فَرَمَاتے ہیں کہ یہ وجہ تسمیہ ضعیف ہے ”لَا اَن تَسْمِيَةً بِرِثَابَةٍ قَبْلَ الشَّرْعِ الَّذِي عَنْ مَنْ اَنَّهُ يَرْمِضُ الذَّنْبُ“ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) باب فضل شہر رمضان۔

صاحب کشف نکتے ہیں کہ رمضان کے اصل معنی ہیں سخت گرمی میں جلنا اور تکلیف برداشت کرنا اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس مہینے میں رونوے رکھتے ہوتے ہیں اور بھوک کی گرمی برداشت کرنی ہوتی ہے جو ایک عبارت قدیمہ تھی۔ قاموس القرآن (ص ۲۵۵) ۱۳ مرتب

لَمْ يَكُنْ عَلَامَةً مُبِيرًا لِحَدِّثَانِي نَوْرَ اللَّهِ مَرْقَدَةً فَرَمَاتے ہیں کہ یہ وجہ تسمیہ ضعیف ہے ”لَا اَن تَسْمِيَةً بِرِثَابَةٍ قَبْلَ الشَّرْعِ الَّذِي عَنْ مَنْ اَنَّهُ يَرْمِضُ الذَّنْبُ“ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) ۱۲ سیفی

۱۳ اس بارے میں اختلاف ہے کہ لفظ رمضان کو بغیر لفظ ”شہر“ کے استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ ثَلَاثُ مَذَاهِبٍ:

قَالَتْ طَائِفَةٌ: لَا يُقَالُ رَمَضَانَ عَلَى الْفَرَادِ بِجَالٍ دَلِيلًا يُقَالُ: شَهْرُ رَمَضَانَ۔ بِذَا قَوْلِ اصْحَابِ الْكَلْبِ،

(بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ شَهْرِ رَمَضَانَ)

ان کو لفظ ”شہر“ کا مضاف الیہ بنا کر استعمال کیا جاتا ہے اور باقی مہینوں میں اس کی یا بندہ نہیں کی جاتی۔
 قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا کان اول لیلة من شہر رمضان
 صدقت الشیاطین ومرتدة الجن الخ“ بعض علماء نے اس کو حقیقت پر محمول کیا ہے نبی
 شیاطین وغیرہ کو آزاد نہیں رہنے دیا جاتا اور ان کو بند کر دیا جاتا ہے چنانچہ ابن منیر اور تاضی
 عیاض اسی کے قائل ہیں۔

جبکہ علامہ توربشتی وغیرہ نے اس کو نزول رحمت سے کنایہ قرار دیا ہے اور حدیث باب کا
 مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اس مہینے میں نیکی پر اجر و ثواب زیادہ ملتا ہے، گناہ معاف کئے جاتے ہیں اور
 خطاؤں سے درگزر کیا جاتا اور شیاطین کا اثر کم ہو جاتا ہے۔

واستثن منہا رجباً فیمستح لآئہ فیما روده ماسمع

روح المعانی (ج ۲ جز ۲ ص ۶۰ سورۃ بقرہ رقم الآیہ ۱۸۵)

وہذا (ای استثنای رجب) ہوا صحیح لآن ذکر الشہر مع الربیعین فرقاً بین الشہر والموسم کما ذکرہ بعض أئمۃ
 اللغۃ ، و ذکرہ مع رمضان لتوہم أنه اسم من أسماءہ تعالیٰ ، ولایوجد فی ”رجب“ أحد من ہذین الوجہین ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۱۸۵

۱۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ اکثر حضرات نے تو غیر ذوات الرار اسما شہور کے ساتھ لفظ ”شہر“ کے استعمال کو بالکل ممنوع
 قرار دیا ہے اور بعض (مثلاً سیویہ وغیرہ) نے ان کے ساتھ بھی لفظ ”شہر“ کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے،
 بہر حال رجب اور غیر ذوات الرار میں فصیح و اشہر یہی ہے کہ ان کے ساتھ لفظ ”شہر“ کا استعمال نہ کیا جائے ،
 واللہ اعلم تفصیل کے دیکھئے

(۱) الروض الانف مع السیرۃ النبویۃ لابن ہشام (ج ۱ ص ۱۵۸) کتاب المبعث، فصل فی ذکر الشہر مضافاً الی رمضان۔

(۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۵) باب ہل یتقال رمضان أو شہر رمضان الخ

(۳) روح المعانی (ج ۲ جز ۲ ص ۶۰ رقم الآیہ ۱۸۵)

(۴) فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) باب فשל شہر رمضان - ۱۲ - ۱ - س

۵۔ صدق تصفیاً : قید کرنا ، ہتھکڑی لگانا ۱۲ م

۶۔ یہ ”مارد“ کی جمع ہے بمعنی سرکش ۱۲ م

۷۔ علامہ توربشتی نے اپنی بات کی تائید میں مسلم کی روایت کو پیش کیا ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں (باقی حاشیہ صفحہ ۱۸۵)

علامہ قرطبیؒ نے ان دونوں اقوال میں سے پہلے قول کو ترجیح دی ہے۔ لیکن یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب شیاطین کو بند کر دیا جاتا ہے تو اس مہینہ میں لوگوں سے معاصی و ذنوب کا صدور کیونکر ہوتا ہے جبکہ آپ کے بیان کردہ مطلب کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس مہینہ میں کوئی شخص بھی کسی بھی گناہ کا مرتکب نہ ہو؟

علامہ قرطبیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ معاصی و ذنوب کا سبب صرف شیاطین اور سرکش جنات ہی نہیں ہوتے بلکہ گناہوں کے اور بھی اسباب ہوتے ہیں مثلاً نفس کا بہکاوا، شیاطین الیس کی صحبت، عادات قبیحہ اور اپنی ذاتی خباثت، لہذا شیاطین جہنم کے بند کئے جانے سے معاصی اور ان کے اسباب کم تو ہو سکتے ہیں بالکل ختم نہیں ہو سکتے۔

اس کے علاوہ چونکہ گیارہ مہینے شیاطین انسانوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اس لئے ماہ مبارک میں ان کے بند ہونے کے باوجود ان کی صحبت کا اثر باقی رہتا ہے اگرچہ کم ہو جاتا ہے جس طرح کہ گرم لوہا آگ سے نکالے جانے کے بعد بھی کافی دیر تک گرم رہتا ہے، اگرچہ اس کی حرارت بھی بتدریج کم ہوتی چلی جاتی ہے واللہ اعلم۔

(زیادات من المرتب)

بَاب مَا جَاءَ فِي كَسْرِ هِيَةِ صَوْمِ يَوْمِ الشَّكِّ

عن صلة بن زفر قال: كنا عند عمار بن ياسر فأتى بشاة مصلية، فقال:

كلوا، فتحت بعض القوم، فقال: إني صائم، فقال عمار بن ياسر: من صام

إذا كان رمضان فتحت أبواب الرحمة الخ (ج ۱ ص ۳۲۶) کتاب الصیام، باب فضل شهر رمضان
لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس روایت سے ان کی تائید مشکل ہے اس لئے کہ ”صفدت الشیاطین“ کے معنیوں کو اسی روایت میں آگے ”سلسلت الشیاطین“ کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا جا رہا ہے واللہ اعلم ۱۴ مرتب

۱۵ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵) ۱۲ م
۱۶ ہو (ای الشک) استوارط فی الادراک من النفی والاثبات، وموجبہ ہذا ان یغم الهلال لیلۃ السلاثین
۱۷ من شعبان فیشک فی الیوم السلاثین آمن رمضان ہو آدم من شعبان ۹ او یغم من رجب ہلال شعبان
فاکملت عدتہ ولم یکن رؤی ہلال رمضان فیقع الشک فی السلاثین من شعبان ا ہو السلاثون اوالحادی الثلاث
کذا فی فتح القدیر وراجعہ للتفصیل (ج ۲ ص ۵۴) کتاب الصوم ۱۲ مرتب

اليوم الذي شد فيه فقد عصى أبا القاسم

یوم الشک سے مراد تیس شعبان ہے اس دن میں اگر کوئی شخص اس خیال سے روزہ رکھے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو اور ہمیں چاند نظر نہ آیا ہو تو اس نیت سے روزہ رکھنا باتفاق ائمہ مکروہ تحریمی ہے اور حدیث باب کا محمل حنفیہ کے نزدیک یہی ہے، پھر اگر کوئی شخص کسی خاص دن نفلی روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہی دن اتفاق سے یوم الشک ہو تو اس کے لئے بنیت نفل روزہ رکھنا

لہ چنانچہ صاحب شرح وقایہ نے لیلۃ الشک کی تعیین ”لیلۃ الثلاثین من شعبان“ سے کی ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۴۳، کتاب الصوم)

نیز صاحب عنایہ فرماتے ہیں ”یوم الشک ہوا یوم الاخیر من شعبان الذی یتمیل ان یكون آخر شعبان أو اول رمضان — عنایۃ بہا مش فتح القدر (ج ۲ ص ۵۳) کتاب الصوم۔“

اور علامہ عینی فرماتے ہیں ”و یوم الشک ہوا یوم الذی یحدث الناس فیہ مبرقۃ الہلال ولم تثبت رؤیتہ أو شہدوا حدیث شہادتہ أو شاہدوا حاسقاتہ ردت شہادتہما — عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۹) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأیتم الہلال فصوموا و اذا رأیتمہ فافطروا — (لیکن شیخ ابن ہمام نے اس کی تردید کی ہے، دیکھئے فتح القدر (ج ۲ ص ۵۴) کتاب الصوم)۔“

پھر بعض حضرات نے یوم الشک کا مصداق شعبان کہا۔ ایسی تیسویں تاریخ کو قرار دیا ہے جس کی شب میں چاند بادل وغیرہ کی وجہ سے دکھائی نہ دیا ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ مطلع صاف ہونے کے باوجود اگر چاند نظر نہ آیا تو اسے یوم الشک نہ سمجھا جائے گا۔ کہا نقل فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸)۔

اس کے برعکس علامہ ابن تیمیہؒ اس کے مدعی ہیں کہ یوم الشک شعبان کی وہ تیسویں تاریخ ہے جس کا چاند مطلع صاف ہونے کے باوجود نظر نہ آیا ہو، ان کے نزدیک اگر مطلع ابر باد ہوئے کی وجہ سے چاند نظر نہ آیا تو ایسا دن یوم الشک کا مصداق نہ بنے گا، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰)۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید شریف

۳۔ وفیہ خلاف ابی ہریرۃؓ وعمر و مساریہؓ وعائشہؓ واسمارہؓ
ثم ان من رمضان یجزیہ وهو قول الاوزاعیؓ والثوریؓ ووجه الشافعیہ (یعنی اگر یوم الشک میں احتیاطاً روزہ رکھ لیا تو اگرچہ جائز نہیں تب بھی اگر بعد میں اس دن کا یکم رمضان ہونا ثابت ہو گیا تو اسام اوزاعیؓ وغیرہ کے نزدیک اس کا وہ روزہ رمضان کے پہلے فرض روزہ کی حیثیت سے ادا ہو جائے گا) وعند الشافعیؓ واحمدؓ ان یجزیہ الا اذا أخبر بہ من شق بہ من عبد أو امرأة — عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۹ و ۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا

باتفاق جائز ہے۔ اور اگر عادت کے بغیر کوئی شخص یوم الشک میں بنیت نفل روزہ رکھنا چاہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ مطلقاً ناجائز ہے، حنفیہ کے نزدیک عوام کے لئے ناجائز اور خواص کیلئے جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ پچھلے باب (باب ماجاء لا تقدر موا الشہر بصوم) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ”لا تقدر موا الشہر بیوم ولا بیومین إلا أن یوافق ذلک صوماً کان یصومہ أحدکم“ سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں نہی مطلق ہے اور عوام و خواص کی کوئی تفریق نہیں ہے۔

۱۷ چنانچہ امام ترمذیؒ پچھلے باب (باب ماجاء لا تقدر موا الشہر بصوم) کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ”لا تقدر موا الشہر بیوم ولا بیومین إلا أن یوافق ذلک صوماً کان یصومہ أحدکم“ انہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”و العمل علی ہذا عند اہل العلم کہ ہوا أن یجبل الرجل بصیام قبل دخول شہر رمضان لمعنی رمضان وإن کان رجل یصوم صوماً فوافق صیامہ ذلک فلا بأس بہ عندہم (ج ۱ ص ۱۱۵) ۱۲ مرتب

۱۸ چنانچہ حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث باب کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”والعمل علی ہذا عند اکثر اہل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن بعدهم من التابعین وبقول سفیان الثوریؒ و مالک بن انسؒ وعبد اللہ بن المبارکؒ والشافعیؒ واحمدؒ واسحاقؒ کہ ہوا أن یصوم الرجل الیوم الذی لیشک فیہ“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۶)

لیکن علامہ عینیؒ یوم الشک کی صورتیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”والثالث أن ینوی التطوع وہو غیر مکروہ عندنا وبہ قال مالکؒ و فی ”الأثران“ حکی عن مالکؒ جواز النفل فیہ عن اہل العلم (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے) وہو قول الأوزاعیؒ واللیثؒ وابن مسلمہؒ واحمدؒ واسحاقؒ (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اوزاعیؒ، لیثؒ، ابن مسلمہؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ جبکہ امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ وغیرہ کا قول اس کے برعکس نقل کیا ہے) واللہ اعلم۔ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتیم الہلال فصوموا الی ۱۲ مرتب

۱۹ و فی جوامع الفقہ: لا یکرہ صوم یوم الشک بنیۃ التطوع والأفضل فی حق الخواص صومہ بنیۃ التطوع ینفسہ خاتمہ وہو مروی عن ابی یوسفؒ، و فی حق العوام التلوم (الانتظار، اسی میسک) الی أن یقرب الزوال، و فی المحيط ”الی وقت الزوال“ فان ظہر أنه من رمضان نوى الصوم والآنظر کذا فی العمدۃ (ج ۱ ص ۲۸۰) ۱۲ سیفی

۲۰ اور جہاں تک ”إلا أن یوافق ذلک صوماً کان یصومہ أحدکم“ کی تفریق کا تعلق ہے اس کے ائمہ ثلاثہ بھی قائل ہیں، چنانچہ اسی باب میں پیچھے بیان کیا جا چکا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہوا اور وہ یوم الشک میں آجائے تو ایسے شخص کے لئے یوم الشک میں روزہ رکھنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی جائز ہے ۱۲ م

حقیقہ کا کہنا یہ ہے کہ اس نہی کی علت رمضان کا شک ہے یہی وجہ ہے کہ جو شخص پہلے سے کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہ دن یوم الشک میں آجائے اُسے حدیثِ باب میں روزہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے کیونکہ وہاں پر رمضان کے شک کا کوئی احتمال نہیں اسی پر خواص کو بھی قیاس کیا جائے گا جو اپنے علم وفقہ کی بنا پر شکوک و سادس میں نہیں پڑیں گے بلکہ حنا الص نیت نفل سے روزہ رکھیں گے البتہ غوام چونکہ ان و سادس کو دور کرنے پر قادر نہیں ہوتے اس لئے انہیں روزہ رکھنے سے منع کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الصَّوْمَ لِرُؤْيَا الْهِلَالِ وَالْإِطَارَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تصوموا قبل رمضان، صوموا لرؤيته وأظفر وألس رؤيته؛ اس حدیث نے یہ صراحت فرمادی ہے کہ ثبوت ”شہر“ کا مدار ہلال کی رویت پر ہے نہ کہ اس کے وجود پر، لہذا اس سے ثبوت ہوا کہ محض حسابات کے ذریعہ جاننے کے افق پر ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کر کے ثبوتِ شہر نہیں ہو سکتا اس کی دافع دلیل یہ ہے کہ ایک حدیث میں

لہ صوم یوم الشک کی چند اور صورتیں بھی علامہ عینی نے بیان کی ہیں:

(۱) أن نیوی عن واجب آخر کقضا رمضان والنذر والكفارة وهو مکروه أيضاً إلا أن کراهته خفيفة وإن ظهراً أنه من شعبان قبل یكون نفلاً وقیل یجزیه عن الذی نواه من الواجب وهو الأصح وفي المحيط وهو الأصح۔

(۲) أن یصح (بأن یردد) فی أصل النیة بأن نیوی أن یصوم غداً إن کان من رمضان ولا یصوم إن کان من شعبان وفي هذا الوجه لا یصیر صائماً۔

(۳) أن یصح فی وصف النیة بأن نیوی إن کان غداً من رمضان یصوم عنه وإن کان من شعبان فعن واجب آخر فهو مکروه۔

(۴) أن نیوی عن رمضان إن کان غداً منه وعن التطوع إن کان من شعبان، یکره۔

کذا فی العدة (ج ۱ ص ۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتم الہلال فصوموا

وراجع للتفصیل فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۷ و ۱۰۸) باب وجوب صوم رمضان لرؤية الہلال — د

أوحب المسالک (ج ۳ ص ۸۳ و ۸۴) صیام الیوم الذی یشک فیہ — ۱۲ رشید اشرف

ارشاد ہے ” فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدَسُ وَأَلَّهُ“ جن کا مطلب یہ ہے کہ اگر بادل غم

لے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۶) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إِذَا رَأَيْتُمُ الْهَلَالَ فَصُومُوا اَنَّهُ — فی حدیث ابن عمرؓ پوری روایت اس طرح مروی ہے ” اَنْ رَسُولُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم ذَكَرَ مَقَانِ فَقَالَ : لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَلَالَ وَلَا تَفْطُرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدَرُ وَاللهُ —“ یعنی روزہ اس وقت تک نہ رکھو جب تک چاند نہ دیکھ لو اور اسی طرح عید کے لئے افطار بھی اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ چاند نہ دیکھ لو، اور اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو حساب لگالو۔

حضرت ابن عمرؓ ہی کی ایک روایت اس طرح مروی ہے ” اَنْ رَسُولُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ : اَلْشَّهْرُ تِسْعَ وَعِشْرُونَ لَيْلَةً فَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمَلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ“۔ صحیح بخاری، حوالہ بالا۔ حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب قدس سرہ نے اپنے رسالہ ”رؤیت ہلال“ (ص ۱۵) ”مسئلہ چاند کے وجود کا نہیں رؤیت شہود کا ہے“ میں ان دونوں حدیثوں کو ذکر کر کے بعد اس موضوع پر نفیس بحث کی ہے چنانچہ لکھتے ہیں :

” یہ دونوں حدیثیں حدیث کی دوسری سبب مستند کتابوں میں بھی موجود ہیں جن پر کسی محدث نے کلام نہیں کیا۔ اور دونوں میں روزہ رکھنے اور عید کرنے کا مدار چاند کی رؤیت پر رکھا ہے۔ لفظ رؤیت عربی زبان کا مشہور لفظ ہے جس کے معنی کسی چیز کو آنکھوں سے دیکھنے کے ہیں۔ اس کے سوا اگر کسی دوسرے معنی میں لیا جائے تو وہ حقیقت نہیں مجاز ہے۔ اس لئے جاہل اس ارشاد نبوی کا یہ ہوا کہ تمام احکام شرعیہ جو چاند کے ہونے یا نہ ہونے سے متعلق ہیں ان میں چاند کا ہونا یہ ہو کہ عام آنکھوں سے نظر آئے۔ معلوم ہوا کہ مدار احکام چاند کا اُفق پر وجود نہیں بلکہ رؤیت ہے۔ اگر چاند اُفق پر موجود ہو مگر کسی وجہ سے قابل رؤیت نہ ہو تو احکام شرعیہ میں اس وجود کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

حدیث کے اس مفہوم کو اسی حدیث کے آخری جملہ نے اور زیادہ واضح کر دیا جس میں یہ ارشاد ہے کہ اگر چاند تم سے مستور اور چھپا ہوا رہے، یعنی تمہاری آنکھیں اس کو نہ دیکھ سکیں تو پھر تم اس کے مکلف نہیں کہ ریاضی کے حسابات سے چاند کا وجود اور پیدائش معلوم کرو اور اس پر

عمل کرو، یا آلات رصدیہ اور دُور بینیوں کے ذریعہ اس کا وجود دیکھو، بلکہ فرمایا فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمَلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ ”یعنی اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو تیس دن پورے کر کے ہینہ ختم سمجھو۔ اس میں

لفظ ”غَمَّ“ خاص طور سے قابل نظر ہے، اس لفظ کے لغوی معنی عربی محاورہ کے اعتبار سے بوالہ تامل

وشرح قاموس یہ ہیں :-

کے حائل ہونے کی بنا پر چاند نظر نہ آئے تو تیس دن پورے کرنا ضروری ہیں، اس کے علاوہ حدیث

(یعنی حاشیہ صفحہ گذشتہ)

غَمُّ الْهَلَالِ عَلَى النَّاسِ غَمًّا إِذَا حَالَ
دُونَ الْهَلَالِ غَيْمٌ رَقِيقٌ أَوْ غَيْبٌ فَلَمْ يُسَ.
(تاج العروس شرح قاموس)

ہم سے معلوم ہوا کہ چاند کا وجود خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تسلیم کر کے حکم دیا ہے کہ جو شخص مستور ہو جائے
کیلئے موجود ہونا لازمی ہے، جو چیز موجود ہی نہیں اس کو معدوم کہا جاتا ہے، محاورات میں اس کو مستور
نہیں کہتے، اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ چاند کے مستور ہوجانے کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں، ان میں سے
کوئی بھی سبب پیش آئے بہر حال جب نگاہوں سے مستور ہو گیا اور دیکھا نہ جاسکا تو حکم شرعی یہ ہے کہ روزہ
عید وغیرہ میں اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

صحیح مسلم کی ایک حدیث سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے جس میں مذکور ہے کہ کچھ صحابہ کرام عمرو کیلئے
نکلے، راستہ میں چاند پر نظر پڑی تو چاند کا سائز بڑا اور روشن دیکھ کر آپس میں گفتگو ہوئی، بعض نے
کہا کہ یہ دو رات کا چاند ہے، بعض نے کہا تین رات کا، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے ان لوگوں سے پوچھا کہ
تم نے اس کو اول کس رات میں دیکھا، بتلایا گیا کہ فلاں شب میں رؤیت ہوئی تھی، ابن عباسؓ نے فرمایا:
إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
مَدَّ لِرَأْيِهِ فَهُوَ لِلَّيْلَةِ رَأْيَتُهُ.
یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو
رویت کی طرف منسوب فرمایا ہے اس لئے اس رات
کا چاند سمجھا جائیگا جس میں اس کی رؤیت ہوئی
وَأَنَّهُمْ إِذَا رَأَوْا الْهَلَالَ مَبْدَأَ ثَبَتٍ حَكْمًا بَعْدَ عَنَمٍ
دے دے

اس سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ یہاں مسئلہ چاند کے وجود کا نہیں بلکہ اس کے عام نگاہوں کیلئے
قابل رؤیت ہونے کا ہے اور زمین کے ذریعہ مسمی شعاعوں کے مستور چاند کو دیکھ لینا یا بذریعہ ہوائی جہاز
پرواز کر کے بارہ لوگ اوپر جا کر چاند کو دیکھ لینا عام رؤیت کہلانے کا مستحق نہیں اور کسی چیز کا قابل رؤیت
ہونا یا دیکھا جانا مسئلہ سائنس کا ہے نہ محکمہ موسمیات و فلکیات کے اس کا کوئی علاقہ ہے، یہ عام واقعات معلوم
ہو اگر کوئی شخص ایک معین وقت اور معین جگہ میں کسی واقعہ کے دیکھنے کا مدعی ہو اور دوسرے لوگ کہتے
ہیں کہ ہم اس وقت وہاں موجود تھے ہم نے یہ واقعہ نہیں دیکھا تو اس کا فیصلہ نہ محکمہ موسمیات کے پاس
جانے کی چیز ہے نہ محکمہ فلکیات و ریاضیات کے اس کا کوئی تعلق ہے اس کا فیصلہ اسلامی عدالتوں میں قاضی شرعی

(یعنی حاشیہ صفحہ گذشتہ)

باب میں آگے یہ الفاظ مروی ہیں ”فإن حالت دونہ غیاۃ فأكملوا ثلاثین یوماً“ جس کے صاف واضح ہے کہ یہ اُس صورت کا بیان ہے کہ چاند اُنق پر موجود ہو لیکن عارض کی وجہ سے منظر نہ آسکتا ہو ایسی صورت میں بھی تیس دن پورے کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

پھر شریعت نے ثبوت ہلال کا مدار حسابات پر اس لئے نہیں رکھا کہ اگر ایسا کیا جاتا تو اس سے صرف متمدن علاقے ہی فائدہ اٹھا سکتے تھے، دیہاتوں اور جنگلوں میں رہنے والے اس سے مستفید نہیں ہو سکتے تھے، حالانکہ شریعت سب کے لئے عام ہے۔ اس کے علاوہ حسابات کے طریقے خواہ کتنے ترقی یافتہ ہو جائیں لیکن ان میں غلطیوں کا امکان بہر حال موجود ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حسابات کے قواعد کلیہ اکثر و بیشتر قطعی ہوتے ہیں لیکن جب اُن کلیات کا انطباق جزئیات پر کیا جاتا ہے تو اس میں بسا اوقات غلطی ہو جاتی ہے، مثلاً یہ بات تو قطعی ہے کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں، لیکن دو کے بارے میں فیصلہ کرنا کہ یہ واقعہ دو ہی ہے اس سے کچھ کم یا زائد نہیں، اس میں حواس دھوکہ کھا سکتے ہیں، اور اگر اس میں ایک سوت کا بھی فرق ہو جائے تو وہ آگے چل کر سینکڑوں میل کا فرق پیدا کر دیتا ہے، اسی لئے ریاضی کے مشہور امام ابو ریحان البیرونی

اور عام حکومتوں میں کوئی گج ہی کر سکتا ہے جو شاہدوں کے حالات اور بیانات کو پرکھ کر معتبر یا غیر معتبر شہادت کو پہچانے گا۔

ہاں اگر مسئلہ چاند کے وجود کا ہوتا تو بیشک وہ قاضی شرعی یا جج کے دیکھنے کی کوئی چیز نہیں وہ ماہرین فلکیات ہی بتا سکتے ہیں، کوئی قاضی یا جج بھی اس مسئلہ کا فیصلہ کرتا تو ماہرین فلکیات کے بیان پر ہی کرتا، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۷ اسی مفہوم کی ایک روایت بخاری (ج ۱ ص ۲۵۶) میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”صوموا لرؤیتہ واقطروا لرؤیتہ فإن انغمی علیکم فأكملوا عدة شعبان ثلاثین“ ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ۵۲۱

۱۷ دیکھئے ”رؤیت ہلال“ (جلد ۱) ”چاند کے مسئلہ میں رؤیت کی شرط میں حکمت و مصلحت“ ۱۲ م

۱۸ دیکھئے ”رؤیت ہلال“ (ص ۲۶ تا ص ۳۲) - ۱۲ م

نے اپنی کتاب ”آثار الباقیہ“ میں تصریح کی ہے کہ ہلال کے بارے میں قطعی حساب لگانا ممکن نہیں، اور ابوریحان البیرونی ریاضی کا وہ محقق ترین امام ہے جس کے بارے میں روس کے سائنسدانوں نے یہ اعتراف کیا ہے کہ ہم نے راکٹوں اور مصنوعی سیاروں کی ایجاد اس کی تحقیقات کی بنیاد پر کی ہے۔ لہذا شریعت نے ان حسابی پیچیدگیوں پر ان احکام کی بنیاد رکھنے کے بجائے رویت پر بنیاد رکھی

۱۔ اس کتاب کا پورا نام ہے ”آثار الباقیہ عن القرون الخالیہ“۔ یہ کتاب ایک جرمن ڈاکٹر سی ایڈورڈ سٹوارڈ کے حاشیہ کے ساتھ لیزک میں چھپ کر شائع ہوئی ہے اس میں آلات رصدیہ کے ان نتائج کے غیر یقینی ہونے کے مسئلہ کو تمام ماہرین فن کا اجماعی اور اتفاقی نظریہ بتلایا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

”ان علماء البیئۃ مجمعون علی ان المقادیر المفروضۃ فی أواخر اعمال رویت الهلال ہی البطلان ہی البطلان یوقف علیہا إلا بالتجربۃ، وللمناظر أحوال ہندسیۃ یتفاوت لأجلہا المحسوس بالبصر فی العظم والصغریٰ فی ما إذا تأملہا متأمل منصف لم یتطع بت الحکم علی وجوب رویت الهلال أو امتناعہا“

”یعنی علماء ریاضی دہلیت اس پر متفق ہیں کہ رویت ہلال کے عمل میں آنے کے لئے جو مقداریں فرض کی جاتی ہیں وہ سب ایسی ہیں جن کو صرف تجربہ ہی معلوم کیا جاسکتا ہے اور مناظر کے احوال مختلف ہوتے ہیں جن کی وجہ سے آنکھوں سے نظر آنے والی چیز کے سائز میں چھوٹے بڑے ہونے کا فرق ہو سکتا ہے اور فضائی و فلکی حالات ایسے ہیں کہ ان میں جو بھی ذرا غور کرے گا تو رویت ہلال کے ہونے یا نہ ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ مگر نہ کر سکے گا“

آثار باقیہ (ص ۱۹۸، طبع ۱۹۲۳ء لیزک) ”رویت ہلال“ (ص ۳۰ تا ص ۳۲) ۱۲ مرتب

۲۔ رویت ہلال (ص ۳۰) ۱۲ م

۳۔ اس جگہ یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاند کے معاملہ میں جو رویت کو مدار قرار دیا، وجود کا اعتبار نہیں کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بغیر آنکھوں سے دیکھنے کے چاند کے وجود کا پتہ چلانے کے طریقے رائج نہ تھے، ایسے آلات موجود نہ تھے جن سے چاند کا اتنی پر موجود ہونا دریافت کیا جاسکے۔

لیکن دنیا کی تاریخ پر نظر رکھنے والوں سے یہ بات مخفی نہیں کہ ریاضی کے یہ فنون آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے

عہد مبارک سے بہت پہلے دنیا میں رائج تھے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں مصر و شام اور ہندوستان میں رصد گاہیں قائم تھیں، ان چیزوں کے معاملہ میں نہایت صحیح پیمانے پر پیشین گوئیاں کی جاسکتی تھیں، اور خلافت راشدہ کے دوسرے دور یعنی حضرت فاروق اعظمؓ کے زمانہ میں تو مصر و شام اسلام کے زیر نگین آچکے تھے ہر فن کے ماہرین موجود تھے۔ اگر بالفرض عہد رسالت میں ایسے آلات کی کمیابی اس حکم کا سبب ہوتی تو فاروقؓ جیسا دانشمند

جو شخص کے لئے ہر وقت اور ہر جگہ کام دے سکتا ہے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ ”رویت ہلال“ کافی دشانی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّوْمِ بِالشَّهَادَةِ

عن ابن عباس قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إنني رأيت الهلال فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ أتشهد أن محمدًا رسول الله؟ قال: نعم، قال: يا بلال! أذن في الناس أن يصوموا غداً؟
اگر مطلع صاف نہ ہو یعنی کوئی بادل یا غبار یا دھواں وغیرہ افق پر ایسا چھایا ہو کہ چاند کو چھپا دے تو رمضان کے علاوہ دوسرے مہینوں کے لئے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کافی ہے،

امام کب اس کو گوارا کرتا کہ مجبوری اور نایابی کے سبب جو حکم دیا گیا اس کو آج بھی باقی رکھے، مگر تاریخ اسلام شاہد ہے کہ پورے خلافت راشدہ اور اس کے مابعد تمام عالم اسلامی میں یہی اصول مانا گیا اور اسی پر امت کا عمل پیہم رہا۔ ”رویت ہلال“ (ص ۱۹ و ۲۰) ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۱۲

یہ رسالہ ”ادارۃ المعارف“ دارالعلوم کراچی ۱۱ء سے شائع ہو چکا ہے، یہ اپنے موضوع پر جامع ترین رسالہ

ہے اور عوام و خواص کے لئے ناگزیر ہے ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۲ شرح باب از مرتب ۱۲

بشرطیکہ شاہد کے اوصاف ان میں موجود ہوں اور خود چاند دیکھنے کی شہادت دیں یا اس بات کی

لے یعنی: (۱) گواہ کا مسلمان ہونا، چنانچہ غیر مسلم کی شہادت رؤیت ہلال میں قبول نہیں۔

(۲) عاقل ہونا، چنانچہ دیوانے کی شہادت کسی چیز میں بھی قابل قبول نہیں۔

(۳) بالغ ہونا، چنانچہ نابالغ بچے کی شہادت بھی معتبر نہیں۔

(۴) بینا ہونا، چنانچہ چاند کے بارے میں، نابینا کی شہادت قابل قبول نہیں۔

(۵) شاہد کا عادل ہونا — یہ شہادت کی سب سے اہم شرط ہے جو ہر قسم کی شہادت میں ضروری سمجھی

جاتی ہے (اس شرط کی تفصیل کے لئے دیکھئے ”رؤیت ہلال“ ص ۴۵ تا ص ۴۸)

(۶) شرائط شہادت میں سے ایک لفظ ”شہادت“ ہے کہ اس کے بغیر کوئی گواہی قبول نہیں کی

جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ لفظ ”شہادت“ میں حلف اور قسم کے معنی بھی ہیں اور واقعہ کے خود مشاہدہ کرنے کا

اقرار بھی ہے، اس لئے ہر گواہ پر لازم ہے کہ اپنا بیان پیش کرنے سے پہلے یہ کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں

کہ فلاں واقعہ اس طرح ہوا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ میں حلفی بیان دیتا ہوں کہ فلاں واقعہ میں نے

بچشم خود دیکھا ہے۔

(۷) ایک شرط یہ ہے کہ جس واقعہ کی گواہی دے رہا ہو اس کو بچشم خود دیکھا ہو محض سنی سنائی بات

نہ ہو، ہاں اگر کوئی شخص عذر کے سبب گواہی کے لئے حاضر نہیں ہو سکتا تو وہ اپنی گواہی پر دو مردوں یا ایک

مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا کر مجلس قاضی میں بھیج سکتا ہے ایسی صورت میں مجلس قضا میں ان لوگوں کی گواہی

اس ایک ہی شخص کے قائم مقام سمجھی جائے گی۔

(۸) آٹھویں شرط مجلس قضا ہے یعنی شاہد کے لئے ضروری ہے کہ قاضی کی مجلس میں خود حاضر ہو کر شہاد

ت دے پس پردہ یا دور سے بذریعہ خط یا ٹیلیفون یا وائر لیس، ریڈیو وغیرہ جدید آلات کے ذریعہ کوئی شخص

شہادت دے تو وہ شہادت نہیں بلکہ محض ایک خبر ہے چنانچہ جن معاملات و مسائل میں خبر کافی ہو ان میں

اس پر عمل جائز ہوگا اور جن معاملات میں ثبوت کیلئے شہادت ضروری ہے ان میں خبر کافی نہ سمجھی جائے گی،

اگرچہ آواز پہچانی جائے اور بولنے والا ثقہ اور قابل شہادت ہو۔

یہ تمام شرائط شہادت ہلال کے لئے ضروری ہیں۔

بعض چیزیں ضروری ہیں

واضح ہے کہ شہادت اور خبر دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں اور ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے بعض

کلام بحیثیت خبر کے معتبر اور قابل اعتماد ہوتے ہیں مگر بحیثیت شہادت ناقابل قبول ہوتے ہیں شریعت اسلام (بانی)

شہادت دیں کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی کے سامنے گواہ پیش ہوئے ، قاضی نے گواہی کو قبول کر کے اعلان عام رمضان یا عید کا کر دیا ۔

اور اگر مطلع صاف ہو یعنی ایسا گرد و غبار ، دھواں یا بادل وغیرہ افق پر چھایا ہوا نہیں ہے جو چاند کی رویت میں حائل ہو سکے اور اس کے باوجود کسی بستی یا شہر کے عام لوگوں کو چاند نظر نہیں آیا تو ایسی صورت میں ہلال عیدین کے لئے صرف دو چار گواہوں کے اس بیان کا اعتبار نہ ہوگا کہ ہم نے اس بستی یا شہر میں چاند دیکھا ہے بلکہ اس صورت میں ایک جم غفیر یعنی بڑی جماعت کی گواہی ضروری ہوگی جو مختلف اطراف سے آئے ہوں اور اپنی اپنی جگہ چاند دیکھنا بیان کریں کسی سازش کا احتمال نہ ہو اور جماعت کی کثرت کے سبب عقلاً یہ باور نہ کیا جاسکے کہ اتنی بڑی جماعت جھوٹ بول سکتی ہے ، اس جماعت کی تعداد کے متعلق فقہاء کے مختلف اقوال ہیں ، بعض نے پچاس کا عدد

میں تو ان کا فرق بہت واضح اور صاف ہے ہی ۔ آج تک تمام دنیا کی عدالتوں میں بھی ان دونوں چیزوں کا فرق قانونی حیثیت سے محفوظ ہے ، ٹیلیگراف ، ٹیلیفون ، ریڈیو ، اخبارات اور خطوط کے ذریعہ جو خبریں دنیا میں نشر ہوتی ہیں ان کا نشر کرنے والا یا لکھنے والا اگر کوئی قابل اعتماد شخص ہو تو بحیثیت خبر کے وہ سارے جہان میں قبول کی جاتی ہے اس پر اعتماد کر کے لاکھوں کروڑوں کے کاروبار ہوتے ہیں ، دنیا بھر کے معاملات ان خبروں پر چلتے ہیں ، عدالتیں بھی بحیثیت خبر کے ان کو تسلیم کرتی ہیں ۔

لیکن کسی مقدمہ اور معاملہ کی شہادت کی حیثیت سے ان خبروں کو کوئی دنیا کی عدالت قبول نہیں کرتی اور ایسی خبروں کی بنیاد پر کسی مقدمہ کا فیصلہ نہیں دیتی ، بلکہ یہ ضروری قرار دیتی ہے کہ گواہ مجسٹریٹ کے سامنے حاضر ہو کر گواہی دے تاکہ اس پر حرج کی جائے اور چہرہ بشرہ وغیرہ کی کیفیات اس کو پرکھا جاسکے یہی حکم شریعت اسلام کا ہے ۔ دجیرہ کہ خبر کوئی حجت ملزمہ نہیں جو دوسرے کو ماننے پر اور اپنا حق چھوڑنے پر مجبور کر دے ۔ جس کو خبر دینے والے کی دیانت اور سچائی پر بھروسہ ہو وہ ماننے کا جس کو نہ ہو وہ ماننے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ، بخلاف شہادت کے کہ وہ حجت ملزمہ ہے ۔ جب شرعی شہادت سے کسی معاملہ کا ثبوت قاضی یا جج نے تسلیم کر لیا تو قاضی یا جج اس پر مجبور ہے کہ اس کے موافق فیصلہ دے اور فریق مخالف اس پر مجبور ہے کہ اس کو تسلیم کر لے جبکہ یہ اجبار و الزام صرف خبر سے نہیں ہوتا ، واللہ اعلم

یہ تمام تر تفصیل ” رویت ہلال “ (ص ۴۲ تا ۵۰) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

بیان کیا ہے ، مگر صحیح یہ ہے کہ کوئی خاص تعداد شرعاً متعین نہیں جتنی تعداد سے یہ یقین ہو جائے کہ یہ سب مل کر چھوٹ نہیں بول سکتے ہیں وہی تعداد کافی ہے خواہ پچاس ہوں یا کم و بیش — البتہ ہلالِ رمضان و عیدین کے علاوہ باقی نو مہینوں کے چاند میں خواہ ابر ہو یا مطلع صاف ہو و مرد یا ایک مرد و عورتوں کی شہادت کافی ہے (شامی ج ۶ ص ۱۵۶) کیونکہ ان مہینوں کے چاند دیکھنے کا عام طور پر اہتمام نہیں کیا جاتا ۔

صرف رمضان کے چاند کیلئے مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں ایک ثقہ مسلمان مرد یا عورت کی شہادت بھی کافی ہے ، کیونکہ حدیث باب کی بناء پر اس معاملہ میں شہادت ضروری نہیں بلکہ خبر کافی ہے لیکن مطلع صاف ہونے کی صورت میں یہاں بھی حتم غفیر یعنی بڑی جماعت کی شہادت ضروری ہوگی ، ایسی صورت میں ایک دو شخص کی گواہی قابل اعتبار نہیں ہوگی واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ شَهْرُ عِيدٍ لَا يَنْقُصَانِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : شهر عید لا ينقصان رمضان

۱۔ یہ تمام تر تفصیل ”رؤیت ہلال“ (ص ۵۲ و ۵۳) سے ماخوذ ہے ، تبغیر سیر من المرتب ۱۲
 ۲۔ اعلم انہ لو شہد رجل برؤیة الهلال نہارا لا یعتبر بہا سوا رکانت قبل الزوال أو بعد ، ولو شہد برؤیة فی اللیلۃ الماضیة فان کان ہلال رمضان فلیسم بقیة یومہ ولیقضیہ ان اکل ، وان لم یأکل وکان قبل الفیضۃ الکبری صام ولا قضا — عدم العبرة لہا علی قول ابی حنیفہ و محمد ، والأصل عندہما انہ لا تعتبر رؤیة نہارا ، وانما العبرة لرؤیة بعد غروب الشمس ، وعند ابی یوسف تفصیل ، وراجع لہ ”رد المحتار“ وفیہ : وقد صرحتم ائمة المذہب الاربعۃ بان ایصح انہ لا عبرة برؤیة الهلال نہارا ، وانما المعتمد رؤیة لیلا — کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۲۳) ۱۲ مرتب
 ۳۔ فان قیل : کیف سمي شهر رمضان شهر عید وانما العید فی شوال فقد اجاب عنه الاثرم بجوابین :
 احدهما انہ قد یری ہلال شوال بعد الزوال من آخر یوم رمضان ۔

والثانی لما قرب العید من الصوم اضا فت العرب الیہ بما قرب منه ۔

قلت (ای بقول العیثی) فی بعض الفاظ الحدیث التصریح بأن العید فی رمضان ، رواہ أحمد فی مسندہ ، قال : حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبۃ قال سمعت خالد الخزاز یحدث عن عبد الرحمن بن ابی بکر عن

⑥ انہما لا ینقصان فی عام بعینہ ، وهو العام الذی قال فیہ صلی اللہ علیہ وسلم تلک المقالة ۔

⑦ بعض حضرات نے اس کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے یعنی یہ مہینے کبھی انتیس کے نہیں ہوتے ، لیکن یہ قول مشاہدہ کے خلاف اور بیدارہ باطل ہے ۔

⑧ ان دونوں مہینوں میں ایام کے اعتبار سے اگر کچھ کمی واقع بھی ہوگی تو اس کی تلافی ان دونوں مہینوں کی عظمت شان سے ہو جائے گی ، فلا ینبغی وصفہما بالنقصان ۔

⑨ امام اسحاقؒ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں مہینے اگر عدد ایام کے اعتبار سے کم بھی ہو جائیں تب بھی اجر و ثواب کے اعتبار سے کم نہیں ہوں گے ۔

ان تمام اقوال میں یہ آخری قول ہی راجح ہے ۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ لِکُلِّ أَهْلِ بَلَدٍ رُؤُوسُهُمْ

أُخْبِرَ فِي كَرِيبِ بْنِ أَنَسٍ الْفَضْلُ بْنُ الْحَارِثِ بَعَثَهُ إِلَى مَعَاوِيَةَ بِالشَّامِ
قَالَ: فَقَدِمْتُ الشَّامَ فَقَضَيْتُ حَاجَتَهَا وَاسْتَهْلَ عَلَى هِلَالِ رَمَضَانَ وَأَنَا

۱۔ وهذا حکاہ ابن بزیۃ من قبلہ ابوالولید ابن رشد ونقلہ المحب الطبری عن ابی بکر بن نورک ، کذا

فی فتح الباری (ج ۴ ص ۱۰۷) باب شہرا عید لا ینقصان ۱۲ م

۲۔ کما فی الفتح (ج ۴ ص ۱۰۶) ۱۲ م

۳۔ قالہ الزین بن المنیر ، کما فی الفتح (ج ۴ ص ۱۰۷) ۱۲ م

۴۔ کذا فی الفتح (ج ۴ ص ۱۰۶) باب شہرا عید لا ینقصان ۱۲ م

۵۔ کما قال النورانی فی المعارف (ج ۶ ص ۲۷) ۱۲ م

۶۔ حدیث باب سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے :

(۱) فتح الباری (ج ۴ ص ۱۰۶ تا ۱۰۸) باب شہرا عید لا ینقصان ۔

(۲) عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۸۴ تا ۲۸۶) باب شہرا عید النہ ۔

(۳) معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵ تا ۲۹) ۱۲ م

بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألتني ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال: متى رأيت الهلال؟ فقال: رأينا ليلة الجمعة، فقلت: رأينا ليلة الجمعة، فقال: أنت رأيت ليلة الجمعة؟ فقلت: رأاه الناس وصاموا وصام معارضة، فقال: لكن رأينا ليلة السبت فلاننا ل نصوم حتى نكمل ثلاثين يوماً ونراة فقلت: ألا تكفي برؤية معارضة وصيامه؟ قال: لا: هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

کیا اختلاف مطلع معتبر ہے؟ | حدیث باب سے ائمہ ثلاثہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اختلاف مطلع شرعاً معتبر ہے لہذا ایک مطلع کی رویت دوسرے مطلع کے لئے کافی نہیں بلکہ ہر شہر کے لوگ اپنی رویت کا الگ اعتبار کریں گے۔

۱۔ حضرت مفتی اعظم قدس سرہ اپنے رسالہ ”رویت ہلال“ (ص ۵۵ و ۵۶) میں لکھتے ہیں: ”رویت ہلال کے معاملہ میں ایک اہم سوال اختلاف مطلع کا بھی سامنے آتا ہے وہ یہ کہ سورج اور چاند یہ تو ظاہر ہے کہ دنیا میں ہر وقت موجود رہتے ہیں، آفتاب ایک جگہ طلوع ہوتا ہے دوسری جگہ غروب، ایک جگہ نصف النہار ہوتا ہے تو دوسری جگہ عشاء کا وقت، اسی طرح چاند ایک جگہ ہلال بن کر چمک رہا ہو ایک جگہ پورا چاند بن کر اور کسی جگہ بالکل غائب ہے۔

ان حالات میں اگر ایک جگہ لوگوں نے کسی مہینہ کا ہلال دیکھا ان کی شہادت ایسے ملکوں میں جہاں ابھی ہلال نہیں دیکھا گیا اگر پورے شرعی قواعد و ضوابط کے ساتھ پہنچ جائے تو کیا اس کا اعتبار ان ملکوں کے لئے بھی کیا جائے گا یا نہیں؟ — اس میں ائمہ مجتہدین اور فقہاء کے مختلف اقوال ہیں اور اختلاف کی وجہ یہ نہیں کہ اختلاف مطلع کا اعتبار نہ کرنے والوں کے نزدیک دنیا میں ایسا اختلاف موجود نہیں بلکہ گفتگو اس میں ہے کہ موجود ہوتے ہوئے شرعی احکام میں اس کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں کیونکہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ اسلامی معاملات میں چاند سورج اور ان کی گردش اور کیفیات کے حقائق مقصور ہی نہیں، مقصود صرف امر الہی کا اتباع ہے اور ان گردشوں کو بطور اصطلاح ان احکام کے اوقات کی ایک علامت قرار دیا گیا ہے ۱۲ بتغیر لیسیر من المرتب

۲۔ لہذا ایک مطلع کے لوگوں کا مہینہ دوسرے مطلع والوں کے مہینہ سے پہلے بھی شروع ہو سکتا ہے ۱۲

لیکن حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ اختلافِ مطالع معتبر نہیں لہذا اگر کسی ایک شہر میں چاند نظر آجائے تو دوسرے شہر کے لوگ اس کے مطابق رمضان یا عید کر سکتے ہیں خواہ انہیں چاند نظر نہ آئے بشرطیکہ اُس شہر میں رویتِ ہلال کا ثبوت شرعی طریقہ سے ہو جائے یعنی شہادت سے یا شہادت علی الشہادت سے یا شہادت علی القضاہ سے یا استفاضہ خبر سے ۔

۱۔ وفی الدر المختار : واختلاف المطالع غیر معتبر علی ظاہر المذہب ، وعلیہ اکثر المشائخ وعلیہ الفتوی ، فیلزم اہل المشرق برویت اہل المغرب إذا ثبتت عندہم رویت ادلتک بطریق موجب ، کذا فی فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۱۲) باب بیان ان لكل بلد رؤیتہم الہم

حضرت مفتی صاحب نور اللہ مرقدہ ” رویت ہلال “ (ص ۵۶) میں لکھتے ہیں :۔
 ” اس مسئلہ میں فقہار امت ، صحابہ و تابعین اور بعد کے علماء کے تین مسلک ہو گئے ، ایک یہ کہ اختلافِ مطالع کا ہر جگہ ہر حال میں اعتبار کیا جائے ، دوسرا یہ کہ کسی جگہ کسی حال میں اعتبار نہ کیا جائے تیسرا یہ کہ بلادِ بعیدہ میں اعتبار کیا جائے اور قریبہ میں نہ کیا جائے ، اور عجب اتفاق ہے کہ یہ تینوں طرح کا اختلاف فقہار امت حنفی ، شافعی ، مالکی ، حنبلی چاروں فقہ کے فقہار میں موجود ہے فرق صرف کثرت و قلت کا ہے ۱۲ مرتبہ عفی عنہ
 ۱۳۔ ان تینوں کی تفصیل متن و حواشی میں گزر چکی ہے ۱۴ م

۱۵۔ اگر کوئی خیر اتنی عام اور مشہور اور متواتر ہو جائے کہ اس کے بیان کرنے والوں کے مجموعہ پر یہ گمان نہ ہو سکے کہ انہوں نے کوئی سازش کی ہے یا سب کے سب جھوٹ بول رہے ہیں ، ایسی خبر کو اصطلاح میں خبر مستفیض یعنی مشہور کہا جاتا ہے ۔

ایسی صورت میں کسی چاند کے لئے باقاعدہ شہادت شرط نہیں رہتی ، خواہ رمضان کا چاند ہو یا عید وغیرہ کا لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ مختلف اطراف سے مختلف آدمی یہ بیان کریں کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے یا یہ کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے چاند دیکھنے کی شہادت قبول کر کے چاند ہو جانے کا فیصلہ کیا ہے یا موجودہ آلات مواصلات تار ، ٹیلیفون ، ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ مختلف جگہوں سے مختلف لوگوں کے یہ بیانات موصول ہوں کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے یا ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے شہادت منکر چاند ہونے کا فیصلہ کیا ہے ۔ جب ایسا بیان دیے والوں کی تعداد اتنی کثیر ہو جائے کہ عقلاً ان کے جھوٹ ہونے کا کوئی احتمال نہ رہے تو ایسی خبر مستفیض پر روزہ اور عید دونوں میں عمل جائز ہے ۔ اس میں نہ

البتہ متاخرین حنفیہ میں سے حافظ زلیعیؒ نے کثر کی شرح میں لکھا ہے کہ بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع ہمارے نزدیک بھی معتبر ہے لہذا بلاد بعیدہ کی رویت کافی نہیں

شہادت شرط ہے نہ شرائط شہادت ضروری ہیں۔ اس لئے اس میں ریڈیو، تار، ٹیلیفون وغیرہ ہر قسم کی خبروں سے کام لیا جاسکتا ہے، صرف کثرت تعداد اتنی ہونی چاہئے کہ جن کا جھوٹ پر متفق ہونا اعتلاً باور نہ کیا جاسکے، اس میں بھی بعض فقہاء نے پچاس اور بعض نے کم و بیش کا عدد متعین کیا ہر ادریح یہ ہے کہ تعداد کوئی متعین نہیں، قاضی یا ہلال کمیٹی کے اعتماد پر مدار ہے، بعض اوقات سو آدمیوں کی خبر بھی مشتبہ ہو سکتی ہے، ایک فقیہ نے فرمایا کہ بلخ میں تو پانچ سو آدمیوں کی خبر بھی کم ہے اور بعض اوقات دس بیس کی خبر سے ایسا یقین کامل حاصل ہو جاتا ہے۔

یاد رہے کہ کسی ایک ریڈیو سے بہت سے شہروں کی خبریں سن لینا استفادہ خبر کے لئے کافی نہیں بلکہ استفادہ خبر جب سمجھا جائے گا جب دس بیس جگہوں کے ریڈیو اپنے اپنے مقامات کے قاضیوں یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ نشر کریں یا جن لوگوں نے چاند دیکھا ہے ان کا بیان نشر کریں یا چار پانچ جگہ کے ریڈیو اور دس بیس جگہ کے ٹیلیفون اور خط ٹیلیگرام ایسے لوگوں کے پیچیں جنہوں نے خود چاند دیکھا ہے یا اس جگہ کے قاضی یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ بیان کریں تو اس طرح یہ خبر ”خبر مستفیض“ (مشہور) ہو جاتی ہے اور جس شہر میں ایسی خبریں پیچیں وہاں کے قاضی یا ہلال کمیٹی کو اس کا اعتبار کر کے رمضان یا عید کا اعلان کر دینا چاہئے۔

یاد رہے کہ استفادہ خبر وہی معتبر ہوگا جبکہ ایک بڑی جماعت خود چاند دیکھنے والوں سے سن کر یا کسی شہر کے قاضی کا فیصلہ خود سن کر بیان کریں، عامیہ شہرت کہ یہ پتہ نہ ہو کہ کس نے اس کو مشہور کیا ہے کسی خبر کو مستفیض یا مشہور بنانے کے لئے کافی نہیں (شامی ج ۲ ص ۱۲۹)

”رویت ہلال“ (ص ۵۳ و ۵۴ و ۵۵) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۳۱

۱۔ یعنی علامہ فخر الدین عثمان بن علی الزلیعی الحنفی رحمہ اللہ (متوفی ۷۳۳ھ)۔ یہ علامہ جمال الدین زلیعیؒ صاحب ”نصب الراية“ کے شیخ ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ یعنی ”تبیین الحقائق“ (ج ۱ ص ۳۲۱) کتاب الصوم، قبیل باب ما یفسد الصوم وما لا یفسدہ، قال: والأشبه أن یعتبر الخ ۱۲ مرتب

متاخرین نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے۔

لیکن بلاد قریبہ اور بعیدہ کی تفریق کا کیا معیار ہوگا؟ اس کی وضاحت کتب فقہ میں نہیں ہے، البتہ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں اس کا یہ معیار تجویز فرمایا ہے کہ جو بلاد اتنی دور ہوں کہ ان کے اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کرنے سے دو دن کا فرق پڑ جائے وہاں اختلاف مطالع معتبر ہوگا (یعنی ایک جگہ کی رویت دوسری جگہ کے لئے کافی نہ ہوگی) کیونکہ اگر ایسے بلاد بعیدہ میں بھی اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کیا جائے تو مہینہ یا اٹھائیس دن کا یا اکتیس دن کا ہو سکتا ہے جس کی شریعت میں کوئی نظم نہیں۔

۱۔ دیکھئے ”کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع“ (ج ۲ ص ۸۳) فصل واما شرائط الصوم فتوعا۔ اور ”رویت ہلال“ (ص ۵۸)۔

وفی فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۱۳) باب بیان أن لكل بلد رؤیتهم (انہ) : وقال الزیلعی : والاشہد أن یعتبروا بهو مختار صاحب التجرد وغیرہ من المشائخ، لکن قال الشیخ ابن الہمام : الأخذ بظاهر الروایة أحوط قال فی رد المحتار : وهو المعتمد عندنا وعند المالکیة والحنابلة، وإلیہ ذهب اللیث بن سعد امام مصر کما فی المغنی۔

بہر حال متاخرین احناف کے نزدیک بلاد بعیدہ میں اعتبار اختلاف مطالع ہی رائج ہے حضرت کشمیریؒ اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔ جیسا کہ حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ نے ”رویت ہلال“ (ص ۵۸) میں نقل کیا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان أن لكل بلد رؤیتهم (انہ) چنانچہ فرماتے ہیں : نعم ینبغي أن یعتبر اختلافها إن لزم منه التفاوت بین البلدین یا کثر من یوم واحد، لان النصوص مصرحة بكون الشهر تسعة وعشرين أو ثلاثین، فلا تقبل الشهادة ولا یعمل بہا فیما دون أقل العدد ولا ازید من اکثرہ۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم ۱۲ مرتب

۳۔ اور جہاں دو دن سے کم فرق ہو وہاں اختلاف مطالع معتبر نہیں ہوگا ایسی صورت میں ایک شہر کی رویت دوسرے شہر کے لئے کافی ہو سکتی ہے ۱۲ م

۴۔ جس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ احادیث مبارکہ میں یہ بات منصوص اور قطعی طور پر ثابت ہے کہ کوئی مہینہ اٹیس دن سے کم اور تیس دن سے زائد نہیں ہو سکتا، چنانچہ موطا امام مالکؒ ۲۲۵/۱ کتاب الصیام، باب ما جاز فی رؤیة الهلال للصیام والفتی فی رمضان میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے (باقی صفحہ آئندہ)

حضرت ابن عباس رضی کی حدیث باب چونکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے عین مطابق اور ان کی مستدل ہے اس لئے حنفیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔

ایک یہ کہ حضرت ابن عباس رضی کا یہ فیصلہ اس بات پر مبنی تھا کہ انہوں نے شام کو مدینہ طیبہ کے مقابلہ میں بلاد بعیدہ میں سے شمار کیا اور بلاد کا قرب و بعد ایک اجتہادی چیز ہے۔
اور ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حضرت ابن عباس رضی کے نزدیک اگرچہ اختلاف مطالع معتبر نہیں تھا اور شام کی رویت مدینہ طیبہ کے لئے کافی ہو سکتی تھی لیکن چونکہ خبر دینے والے

نیز ”آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الشهر تسع وعشرون يوماً فلا تصوموا حتى تردوا الهلال“ — نیز مسلم (ج ۱ ص ۳۴۷) باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال) میں مروی ہے ”الشهر ثلاثون و طبق كفيه ثلاث مرات“ — نیز مروی ہے ”عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال: إنا أمة أمتية لا نكتب ولا نحسب“ — الشهر هكذا وهكذا، وعقد الأبهام في الثالثة والشهر هكذا وهكذا يعني تمام ثلاثين — لهذا ہمارے زمانہ میں جبکہ مشرق و مغرب کے فاصلے چند گھنٹوں میں طے ہو رہے ہیں اگر بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کو مطلقاً نظر انداز کر دیا جائے تو نصوص مذکورہ کے قطعی خلاف یہ لازم آجائے گا کہ کسی شہر میں اٹھائیس تاریخ کو بعید ملک سے اس کی شہادت پہنچ جائے کہ آج وہاں چاند دیکھ لیا گیا ہے تو اگر اس شہر کو دوسرے کے تابع کیا جائے تو اس کا مہینہ اٹھائیس کا رہ جائے گا، اسی طرح اگر کسی شہر میں رمضان کی تیس تاریخ کو کسی بعید ملک کے متعلق بذریعہ شہادت یہ ثابت ہو جائے کہ آج وہاں اٹھائیس تاریخ ہے اور اگر چاند نظر نہ آیا تو کل وہاں روزہ ہو گا اور اتفاقاً چاند نظر نہ آیا تو ان کو اکتیس روزے رکھنے پڑیں گے اور مہینہ اکتیس کا قرار دینا پڑے گا جو نص قطعی کے خلاف ہے اس لئے ناگزیر ہے کہ بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ ایسی صورت میں جہاں اٹھائیس تاریخ کو مہینہ ختم کرنا پڑا وہاں یہ کہا جائے گا کہ ان لوگوں نے ایک دن بعد مہینہ شرع کیا ہے، لہذا ایک دن کا روزہ قضا کریں، اسی طرح جہاں تیس تاریخ پر بھی مہینہ ختم نہیں ہوا وہاں یہ قرار دیا جائے گا کہ ان لوگوں نے مہینہ ایک دن پہلے شرع کر لیا تھا تو مہینہ کا پہلا روزہ غلط ہوا، اس طرح مہینوں کے دنوں کا نص قطعی کے خلاف گھٹنا بڑھنا لازم نہیں آتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ان لوگوں نے عام رویت یا ضابطہ شہادت کے مطابق مہینہ شرع کیا تو دور دور کی شہادت کی بنا پر خود مقامی شہادت یا رویت کو غلط یا جھوٹا قرار دینا عقلاً معقول ہے نیز غلطی اس لئے توجیہ غلط ہے۔

هذا كله ما خوذ من "رويت هلال" (ص ۵۸) الى (ص ۶۰) بزيادة من المرتب عافاد الله

صرف حضرت کریمؐ تھے اور نصاب شہادت موجود نہ تھا اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے اُسے قبول نہ کیا۔

اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ مسئلہ رمضان کی رویت کا تھا جس میں شہادت شرط نہیں ہوتی لہذا اگر اختلاف مطالع کا اعتبار نہ ہو تو حضرت ابن عباسؓ کو حضرت کریمؐ کے بیان کا اعتبار کرتے ہوئے شام کی رویت کا اعتبار کرنا چاہئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اگرچہ رمضان کے چاند کا معاملہ تھا لیکن چونکہ گفتگو مہینہ کے آخر میں ہو رہی تھی اس لئے اس سے عید کا مسئلہ متعلق ہو گیا تھا اور اس میں ایک شخص کی خبر یا شہادت کافی نہ تھی، اور یہاں چاند کی خبر دینے والے صرف حضرت کریمؐ تھے۔

۱۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان ان لکل بلدر و تیمم - ۱۲ م
۲۔ لیکن مذکورہ جواب حافظ زلیعیؒ شارح کنز اور متاخرین حنفیہ کی جانب سے تو کافی ہو سکتا ہے جو بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کے معتبر ہونے کے قائل ہیں لیکن متون حنفیہ کی روایات پر اعتراض پھر بھی باقی رہتا ہے اس لئے کہ متقدمین احناف اختلاف مطالع کو مطلقاً غیر معتبر مانتے ہیں۔ فتاویٰ ۱۲ مرتب عفی عنہ

————— حاشیہ صفحہ ۵۳۵ —————

۱۔ کہانی ”المعارف“ للبنوریؒ (ج ۶ ص ۳۱) فقال: وأجیب بأنه لا دلیل فیہ لآلہ لم یشہد علی شہادۃ غیرہ ولا علی حکم المحاکم، ولن سلم فلا نہ لم یأت بلفظ الشہادۃ، ولن سلم فهو واحد لا یثبت بشہادۃ وجوب القصار علی القصاص، کما أجاب عنہ ابن الہمام فی ”الفتح“ وابن نجیم فی ”المجمر“ و بلفظ ذکر ت - ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: وأما ما قالہ بعض علما ین أن کریماً لم یشہد برویۃ نفسه فمردود بقولہ فی حدیث الباب ”نعم“ ولا یعتبر عندنا فی ہلال رمضان صیغۃ الشہادۃ بل یکنی الاخبار بالرویۃ کما ہو مصرح فی کتبنا — فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان أن لکل بلدر و تیمم الہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ اس لئے کہ ہلال عید کے لئے نصاب شہادت مقرر ہے یعنی مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں دو آدمیوں کی شہادت اور صاف ہونے کی صورت میں ایک جم غفیر کا دیکھنا ضروری ہے کما بیئنا — وانظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۴) باب ما جاز ان الصوم لرویۃ الہلال والافطار لہ۔

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداء رمضان میں تو ثبوت ”شہر“ کے لئے ایک شخص کی خبر کافی سمجھی گئی ہے، البتہ انتہاء رمضان میں اگر کوئی شخص ہلال رمضان کی روایت کے بارے میں شہادت دے تو اس کی دو جہتیں ہیں، ایک یہ کہ چونکہ وہ رمضان ہی کی شہادت ہے اس لئے ایک آدمی کی خبر کافی ہونی چاہئے۔ اور دوسری یہ کہ اب اس روایت سے چونکہ عید کا مسئلہ متعلق ہو گیا ہے اس لئے رمضان کے لئے بھی عید کا نصاب شہادت ضروری ہونا چاہئے۔

حضرت ابن عباسؓ نے غالباً اسی دوسری جہت کو درست سمجھا چنانچہ حضرت کریمؓ کے بیان پر

لے یہ تفصیل درحقیقت حضرت شیخ الہندؒ کے جواب سے ماخوذ ہے حضرت علامہ نور محمدیؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۱) میں فرماتے ہیں :-

قال شیخ (الأور الکشمیری قدس سرہ) : والأولی فی الجواب ما إذا شهدنا مولانا شیخ الہند محمود حسن الدیوبندی یأثّر لا یخالف مسألة المتون فقد ذکر فیہا : من أنه اذا صاموا بقول واحد لا یصل الغنیم، أو بامرین خارج البدة، أو کان علی موضع مرتفع ثم اُکملوا ثلاثین يوماً ولم یروا ہلال العید، فقیل جاز لهم الافطار وإن کان مدارہ علی قول واحد فان الواحد وإن لم یکف قوله فی الفطر استقلالاً ولكن کفی بنار واستتباعاً، وقیل : لا یجوز بل یصوموا وإن کان واحداً وثلاثین، والقولان مذكوران فی کتبنا بقول ابن عباسؓ نظر فی هذا النظر الفقهی فی المسألة القول الاول روى عن حماد وسحر فی غایة البیان کما فی البحر والثانی قول الشیخین ابی سنیة والی یوسف قد رجا تثبت الرضائیة بشہادۃ لا الفطر۔ وأما اذا صاموا بشہادۃ شئین فانهم لیفطرون بالاتفاق، کما فی البحر عن البدرج وبالجملة فرق بین ثبوت اشئی ابتداءً و بین ثبوتہ بناءً فی بعض المسائل، کشہادة القابلة بناءً تصح فی نسب لا ابتداءً۔ وقیل : مورد الخلاف إذا لم یغم ہلال العید، وأما إذا غم فحمل الفطر ایضاً اتفاقاً، راجع ”التبيين“ للزیلعی و ”رد المحتار“ لابن عابدین۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب غفر اللہ ذنوبہ۔

۱۷ چنانچہ پیچھے ”باب اجام فی الصوم بالشہادة“ (ج ۱ ص ۱۱۶) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت گزری ہے ”قال ہمار اعرابی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال : انی رأیت الہلال، فقال : ائتشیہد ان لا الہ الا اللہ؟ ائتشیہد ان محمدًا رسول اللہ؟ قال : نعم۔ قال : یا ہلال ! اذن فی الناس ان یصوموا غداً“۔ اس سے یہ بات ثابت ہے کہ صرف ایک ثقہ مسلمان کی خبر پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان شروع کرنے اور روزہ رکھنے کا اعلان فرما دیا جبکہ ہلال عید کے لئے آپ نے دو آدمیوں سے کم کی شہادت کافی قرار نہیں دی، دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۶۷) باب الشہادة علی رؤیة الہلال ۱۲ مرتب

فیہ سلمہ نہ منسرایا۔ واللہ اعلم

بہر حال بلادِ بعیدہ میں متاخرین حنفیہ کا مسلک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے یعنی ایسی صورت میں اختلافِ مطالع معتبر ہے کسبایۃً وبالتحقیق۔

بَابُ مَا جَاءَ مَا لِيُتَحَبَّ عَلَيْهِ الْإِفْطَارُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجد تمراً فليطه عليه

۱۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب برکات اللہ مضجعہ فرماتے ہیں :

”احقر کا گمان ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور دوسرے ائمہ جنہوں نے اختلافِ مطالع کو غیر معتبر قرار دیا ہے اس کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ جن بلاد میں مشرق و مغرب کا فاصلہ ہے وہاں ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا ان حضرات کے لئے محض ایک فرضی قضیہ تھا اور تخیل سے زائد کوئی حقیقت نہیں رکھتا تھا اور ایسے فرضی قضایا سے احکام پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ نادر کو حکم معدوم قرار دینا فقہاء میں معروف ہی اس لئے اختلافِ مطالع کو مطلقاً غیر معتبر منسرایا۔

لیکن آج تو ہوائی جہازوں نے ساری دنیا کے مشرق و مغرب کو ایک کر ڈالا ہے، ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا قضیہ فرضیہ نہیں بلکہ روزمرہ کا معمول بن گیا ہے اور اس کے نتیجہ میں اگر مشرق کی شہادت مغرب میں اور مغرب کی مشرق میں حجت مانی جائے تو کسی جگہ مہینہ اٹھائیس دن کا کسی جگہ اکتیس دن کا ہونا لازم آجائے گا اس لئے ایسے بلادِ بعیدہ میں جہاں مہینہ کے دنوں میں کمی بیشی کا امکان ہو اختلافِ مطالع کا اعتبار کرنا ہی ناگزیر اور مسلکِ حنفیہ کے عین مطابق ہوگا۔

واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ تبعاً لاساتذہ میرا خیال ہے دوسرے علماء وقت سے بھی آپس میں شور مچا کر رویتِ ہلال اور اختلافِ مطالع سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے درج ذیل کتب مطالعہ فرمائیے :

(۱) تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ص ۳۲۲) کتاب الصوم

(۲) فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳ تا ص ۱۱۴) باب بیان آن لکل بلدرؤیتہم۔

(۳) وجز المسالک الی موطأ الامام مالک (ج ۳ ص ۴ تا ص ۱۳) ماجارنی رویتہ الہلال للسیام والنفط فی رمضان

(۴) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳ تا ص ۲۰) باب ماجار ان الصوم لرؤیتہ الہلال والانظار لہ۔ (ص ۲۲ تا ۲۳)

(۵) باب ماجار فی الصوم بالشہادۃ۔ (ص ۲۹ تا ص ۳۲) باب ماجار لکل اہل بلدرؤیتہم۔

۱۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب برکات اللہ مضجعہ فرماتے ہیں :
لیکن آج تو ہوائی جہازوں نے ساری دنیا کے مشرق و مغرب کو ایک کر ڈالا ہے، ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا قضیہ فرضیہ نہیں بلکہ روزمرہ کا معمول بن گیا ہے اور اس کے نتیجہ میں اگر مشرق کی شہادت مغرب میں اور مغرب کی مشرق میں حجت مانی جائے تو کسی جگہ مہینہ اٹھائیس دن کا کسی جگہ اکتیس دن کا ہونا لازم آجائے گا اس لئے ایسے بلادِ بعیدہ میں جہاں مہینہ کے دنوں میں کمی بیشی کا امکان ہو اختلافِ مطالع کا اعتبار کرنا ہی ناگزیر اور مسلکِ حنفیہ کے عین مطابق ہوگا۔
واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ تبعاً لاساتذہ میرا خیال ہے دوسرے علماء وقت سے بھی آپس میں شور مچا کر رویتِ ہلال اور اختلافِ مطالع سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے درج ذیل کتب مطالعہ فرمائیے :
(۱) تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ص ۳۲۲) کتاب الصوم
(۲) فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳ تا ص ۱۱۴) باب بیان آن لکل بلدرؤیتہم۔
(۳) وجز المسالک الی موطأ الامام مالک (ج ۳ ص ۴ تا ص ۱۳) ماجارنی رویتہ الہلال للسیام والنفط فی رمضان
(۴) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳ تا ص ۲۰) باب ماجار ان الصوم لرؤیتہ الہلال والانظار لہ۔ (ص ۲۲ تا ۲۳)
(۵) باب ماجار فی الصوم بالشہادۃ۔ (ص ۲۹ تا ص ۳۲) باب ماجار لکل اہل بلدرؤیتہم۔

ومن لا فليط على ساء فإن المساء طهور : حدیث باب سے شارع علیہ السلام کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ افطار حلال و طیب چیز سے ہونا چاہئے ، خواہ وہ پیز کھجور ہو یا پانی ، یا کوئی اور چیز البتہ کھجور سے افطار کرنا افضل و مستحب ہے اور کھجور کے نہ ملنے کی صورت میں پانی سے افطار مستحب ہے انہی دو باتوں کو احادیث مبارکہ سے ثابت کرنے کے لئے امام ترمذی نے ”باب ما جاء ما يستحب عليه الا فطار“ کا ترجمہ الباب قائم کیا ہے ۔

حدیث باب میں ”فليط“ کا صیغہ امر بالاتفاق استحباب کے لئے ہے ، البتہ ظاہر میں سے ابن حزمؒ اس کو وجوب پر محمول کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک کھجور موجود ہونے کی صورت میں اس سے ورنہ پانی سے افطار کرنا واجب ہے ، اور ایسا نہ کرنے کی صورت میں وہ گنہگار ہوگا اگرچہ روزہ درست ہو جائے گا ۔

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتل قبل أن يصلي على رطبات، فإن

له كفا في المعارف“ (ج ۶ ص ۳۲) ۱۲

۱۲ وقد قصد والبيان الحكمة في الافطار بالتمر فان لم يجد فالما : أن هذا من كمال شققة على أمتة ، فان اعطار الطبيعة المحلو عند خلو المعدة أدعى إلى قبوله وانتفاع القوى به ، ولا سيما الباصرة ، وحلاوة المدينية التمر وهو قوتهم ، ورطبة فاكهة لهم — وأما الممار فإن الكبر يحصل لها بالصوم نوع يبس فاذا رطبت بالمار كمل انتفاعها بالغذاء بعده إلى غير ذلك من نكات طبية وروحانية ليس هذا محل تفصيلها — كذا في ”المعارف“ (ج ۶ ص ۳۳) ۱۲ مرتب ۳۲ راجع ”العمدة“ للعيني (ج ۱۱ ص ۶۶) باب يفتل بما تيسر عليه بالما وغيره ”الفتح“ لابن حجر (ج ۲ ص ۵۷) باب يفتل بما تيسر الخ ۱۲ مرتب

۳۲ ”رطبات“ ”رطبة“ کی جمع ہے حبس کے طور پر ”رطب“ بولا جاتا ہے ۔ پختہ تازہ کھجور ۔

قال في ”اللسان“ في مادة ”رطب“ : الرطب : نسيج البسر قبل أن يثمر ، وذكر في مادة ”البسر“

عن الجوهري : أوله ”طلع“ ثم ”خلال“ ثم ”بلج“ ثم ”لبسر“ ثم ”رطب“ ثم ”تمر“

واعلم أنه إذا اجتد (كاثنا، توڑنا) ثمر التخل فسمي — قبل أن يجف ”رطباً“ وبعد الجفاف بحيث

يدخر ”تمراً“ بسكون الميم — والتي تبارع في بلادنا في الأسواق من التمرات اليابسة (جھوارے) فليس لها

اسم في اللغة العربية عندهم إلا أنها أقرب إلى البسر ، والبسر ما يقطع وهو اصفر قبل أن يجمر ، ونهه تقطع اصفر ثم تجفف

على النار فيطلق عليها ”البسر“ نظراً إلى أول حالتها — قاله الشيخ (الانوار) —

بجانب النور (ج ۱ ص ۳۳) بغير ضمير من التمر

— هذا كله ما خوذ من المعارف

لَمْ تَكُن رَطْبَاتٍ فَمَيِّمَاتٍ . فَإِنْ لَمْ تَكُن تَمِيرَاتٍ حَسَّ حَسَوَاتٍ مِنْ مَاءٍ“
 جن حضرات نے میٹھی چیز کے ساتھ افطار کو مستحب قرار دیا ہے اور اس کی علت یہ بیان
 کی ہے کہ روزہ بصارت کو ضعیف کر دیتا ہے اور میٹھی چیز سے افطار کرنا اس کے ضعف کو زائل
 کر دیتا ہے۔ یہ حدیث ان حضرات کے مسلک کی کوئی تائید نہیں کرتی اس لئے کہ اگر میٹھی
 چیز ہی سے افطار کے استحباب کو بیان کرنا مقصود ہوتا تو تمر وغیرہ کے بعد پانی کے بجائے کسی
 اور میٹھی چیز (مثلاً شہد وغیرہ) کا ذکر ہوتا حالانکہ ایسا نہیں جس سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے
 کہ کھجور وغیرہ کا تذکرہ میٹھی چیز سے افطار کے استحباب کو بیان کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ چونکہ
 مدینہ میں کھجور اور پانی ہی ڈو ایسی چیزیں تھیں جو عام میسر آسکتی تھیں، اسی لئے آپ کا عام
 معمول بھی انہی چیزوں سے افطار کرنے کا تھا۔ اور آپ دوسروں کو بھی ان کی سہولت کے پیش نظر
 اسی کا مشورہ دیا کرتے تھے۔

پھر حدیث مذکور میں جو ”دطب“ کا تذکرہ ”تمر“ سے پہلے کیا گیا ہے وہ بھی غالباً مدینہ کے
 حالات کے پیش نظر تھا اس لئے کہ رمضان کے مہینہ میں پختہ تازہ کھجوریں میسر آجاتی تھیں اسی لئے آپ
 انہی سے افطار کرنے کو ترجیح دیتے تھے اور اگر وہ نہ ملتیں تو ”تمر“ سے افطار فرمالتے تھے جو عموماً
 پورے سال ملتی رہتی تھی۔ اور اس کے بھی نہ ملنے کی صورت میں آپ غالباً آسانی کی وجہ سے
 پانی سے افطار کو ترجیح دیتے تھے واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْفِطْرَ يَوْمَ تَفْطِرُونَ وَالْأَضْحَى يَوْمَ تَضْحُونَ

وَالصَّوْمُ يَوْمَ تَصُومُونَ وَالْفِطْرَ يَوْمَ تَفْطِرُونَ وَالْأَضْحَى يَوْمَ تَضْحُونَ“

۱۔ تمیرات (چند کھجوریں) یہ تمیرۃ کی جمع ہے جو ”تمر“ کی تصغیر ہے ۱۲ م
 ۲۔ حَسَّائِحُ حَسَوَاتٍ : تمھوڑا تمھوڑا پینا، اور ”حسوات“ حسوۃ کی جمع ہے جو حَسَا کا اسم مرۃ ہے، بمعنی گھونٹ ۱۳ مرتب
 ۳۔ وَاسْتَحَبَّ الْقَاضِي حُسَيْنُ أَنْ يَكُونَ فِطْرُهُ عَلَى مَارَتَيْنَا وَلَمْ يَبْدِهِ مِنَ النَّهْرِ وَنَحْوَهُ حَرَّصَ عَلَى طَلَبِ الْحَلَالِ لِلْفِطْرِ، لُغْلَبَةُ
 الشَّبَهَاتِ فِي الْمَأْكَلِ — كَذَا فِي الْعَمْدَةِ“ (ج ۱۱ ص ۶۶) باب لِيُفْطِرَ بِمَا تَمِيرُ عَلَيْهِ بِالْمَارِ وَغَيْرِهِ ۱۴ م
 ۴۔ هَذَا كَلِمَةٌ مَأْخُوذَةٌ مِنْ ”عَمْدَةِ الْقَارِي“ (ج ۱۱ ص ۶۶) لِلْعَيْنِ مِنْ كَلَامِ شَيْخِ زَيْنِ الدِّينِ الْعِرَاقِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ —
 بِتَغْيِيرِ سِيرِ الْمَرْتَبِ — عہ شرح باب از مرتب ۱۵

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب شرعی ثبوت کے بعد روزہ رکھ لیا یا شرعی ثبوت کے بعد افطار کر لیا یا شرعی ثبوت کے بعد عید منالی تو اب دوسرے قرائن کی بناء پر خواہ مخواہ شکوک و اوہام میں مبتلا نہ ہونا چاہئے بلکہ روزہ اور عید درست ہو گئے۔ گو یا بعض لوگ چاند کے چھوٹے یا بڑے ہونے کی وجہ سے جو دوسو سے پھیلاتے ہیں ان کی نفی مقصود ہے کہ اصل مدار ثبوت شرعی پر ہے اس کے بعد دسواں کا کوئی درجہ نہیں ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ وَأَدْبَرَ النَّهَارُ فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ

عن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أقبل الليل وأدبر النهار وغابت الشمس فقد أفطر الصائم۔ بخاری کی روایت میں "فقد أفطر الصائم" کے الفاظ مردی ہے پھر "فقد أفطر الصائم" کا مطلب ہے "دخل الصائم في وقت الفطر" جیسا کہ "أنجد" کا مطلب ہوتا ہے "أقام بنجد" اور "أتهم" کا مطلب ہوتا ہے "أقام بتهامة" اور ایک

۱۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴ و ص ۳۵) ۱۲ م

۲۔ قال البراء بن عازب: ذكر في هذا الحديث ثلاثة أمور، لأنها وإن كانت متلازمة في الأصل، لأن لا تسيل الليل إلا إذا أدبر النهار ولا يدبر النهار إلا إذا غربت الشمس۔ كما في النعمان ج ۱ ص ۳۳، باب الصوم في السفر والافطار، لكنها قد تكون في الظاهر غير متلازمة وقد بينا اقبال الليل من جهة المشرق ولا يكون اقباله سيقته بل لوجود أمر يغفل عن الشمس وكذلك ادبار النهار، فمن ثم قيد بقوله "وغابت الشمس" إشارة إلى اشتراط تحقق الإقبال والادبار وانهما بواسطه غروب الشمس لا بسبب آخر ولم يذكر ذلك في الحديث الثاني (إلى في حديث ابن أبي دؤاد) وفيه ذكر اقبال الليل فقط۔ فقال: إذا رأيتم الليل قد أقبل من ههنا فقد أفطر الصائم۔ بخاری ج ۱ ص ۲۶۲، باب متى يحل فطر الصائم) فيحتمل أن ينزل على حالين، أما حيث ذكره ففى حال الغيم مثلاً وأما حيث لم يذكره ففى حال السهو ويحتمل أن يكونا في حالة واحدة وحفظ أحدهما وبين ما لم يحفظ الآخر وإنما ذكر الإقبال والإدبار معاً لا مكان وجود أحدهما مع عدم تحقق الغروب۔ قاله الساجي عياض، وقال شيخنا في شرح الترمذی: الظاهر لاكتفاء بأحد الثلاثة لأنه يعرف انقضاء النهار بأحدهما ويؤيد الاقتصار في رواية ابن أبي أوفى على اقبال الليل۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۸۱) باب متى يحل فطر الصائم ۱۲ مرتب ۱۵ (ج ۱ ص ۲۶۲) باب متى يحل فطر الصائم ۱۲ م

عمر بن مہمون اور دئی فرماتے ہیں : قَالَ : كَانَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِسْرَاعَ
النَّاسِ افْطَارًا وَأَبْطَآءَ سَحُورًا — نیز ابو عمر فرماتے ہیں ” احادیث تعجیل الافطار
وتاخیر السحور صحاح متواترہ“

پھر تعجیل افطار کی علت یہود و نصاریٰ کی مخالفت کرنا ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی
ہے ”عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا يَزَالُ الدِّينُ ظَاهِرًا مَا عَجَّلَ
النَّاسُ الْفِطْرَ لِأَنَّ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى يُؤْخِرُونَ“
گو یا تعجیل افطار سے سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کی ترغیب دینا اور نصاریٰ
و یہود کے طریقوں سے نفرت دلانا مقصود ہے — واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَيَانِ الْفَجْرِ

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا يَهْدِ لَكُمْ
السَّاطِعُ الْمَصْعَدُ ، وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَعْزُضَ لَكُمْ الْأَحْمَرُ ” یعنی بلندی کی

کما علیہ تعامل اہل العلم من متابعينا بدو بند بَرَدَ اللَّهُ مَضًا جَعِمَ ۱۲ مرتب
۱۴ واتفقوا على أن محل ذلك إذا تحقق غروب شمس بالرؤية أو بخبر عدلين أو عدل واحد في الأرجح .
ولكن عندنا معاشر الحنفية لا يحل الإفطار إلا بخبر عدلين بالغروب ، كذا في المعارف (ج ۶ ص ۳۸) بتغير ۱۲ م
حاشیہ صفحہ ۵۷۹

۱۴ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۲۶ رقم ۷۹۱)، باب تعجیل الافطار ۱۲ م

۱۵ كذا في العمدة (ج ۱ ص ۶۶) باب تعجیل الافطار ۱۲ م

۱۶ والحكمة في ذلك ان لا يزار في النهار من الليل ولأنه أرفق بالسائم وأقوى له على العبادة . كذا في المعارف (ج ۶ ص ۳۸) ۱۲ م

۱۷ سنن أبي داود (ج ۱ ص ۳۲۱) باب ما يستحب من تعجیل الفطر ۱۲ م

۱۸ مادہ یہیدہ ہیدا و ہادا : گہرا ہٹ میں ڈالنا ، ہلانا ، زائل کرنا ، باز رکھنا ، جھڑکنا ، ڈانٹنا — بعض حضرات
کا قول ہے کہ ”یہید“ کا استعمال حرف نفی کے ساتھ خاص ہے ۱۲ مرتب

۱۹ سَطَعَ سَطْعًا وَسَطَّوعًا وَسَطِيعًا : النور : روشنی کا بلند ہونا ، پھیلنا ۱۲ م

۲۰ أَمْعَدَ لِيُعِيدَ اصْعَادًا فِي الْأَرْضِ : اونچی زمین کی طرف جانا ، اُصْعَدُ : چڑھانا ۱۲ م

طرف چڑھتی ہوئی روشنی تمہیں گھبراہٹ میں مبتلا نہ کرے اور کھانے پینے سے باز نہ رکھے بلکہ شفیقِ احمر کے ظاہر ہونے تک کھاتے پیتے رہو۔

صائم کے لئے کس وقت تک سحری کھاتے رہنے کی گنجائش ہو؟ اس بارے میں دو قول ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ صبحِ احمر کے ظاہر ہونے تک اکل و شرب جائز ہے۔ حدیثِ بابِ اسی قول کی تائید کرتی ہے۔ لیکن یہ قول جمہور کے نزدیک متروک ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ صبحِ صادق ابیض تک اکل و شرب کا جواز ہے۔ جمہور کے نزدیک یہی قول مختار ہے۔

پھر ان میں اختلاف ہے کہ صبحِ صادق ابیض سے کیا مراد ہے؟ نفس الامر میں صبحِ صادق کا پایا جانا یا اس کا روزہ دار کی نظر میں واضح ہو جانا۔

دونوں میں سے پہلا قول احوط اور دوسرا اوسح ہے۔ صحابہ کی ایک جماعت اور تابعین میں سے امامِ اعمش اور تبع تابعین میں سے ابو بکر بن عیاش اسی کے قائل ہیں کہ صبحِ صادق کے اچھی طرح واضح ہو جانے تک سحری کھائی جاسکتی ہے۔ چنانچہ حضرت

۱۔ بل جلد الطحاویؒ والوبکر الرازیؒ وابن قدامہؒ والنوویؒ مخالفًا لاجماع وان اعترضہ الحافظ وجعلہ ابن رشدؒ قولاً شاذاً۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۴۲) ۲ مرتب

۲۔ کما قال شمس الائتہ المجلو فیؒ، معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱) ۳ مرتب

۳۔ درودی من طریق وکیع عن الأعمش أنه قال: لولا الشهوة لصليت الغداة ثم تسحرت۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعنکم من سحورکم اذان بلال، وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعنکم الا ۱۲ مرتب

۴۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لا یمنعنکم الا ۱۲۔ بلکہ علامہ عینیؒ تو یہاں تک لکھتے ہیں: وذہب معمر و سلیمان الأعمش والوبکر والحکم بن عقیبة إلى جواز التسحر ما لم تطلع الشمس واحتجوا في ذلك بحديث

حذيفة، رواه الطحاوی من رواية زر بن حبیش (في شرح معانی الآثار ج ۳ ص ۲۷۳، کتاب الصیام، باب الوقت الذي یحرم فيه الطعام على الصائم) قال: تسحرت ثم انطلقت إلى المسجد فمررت بمنزل حذيفة فدخلت عليه فأمرني ببلقمة فلبيت وبقدر فتحت ثم قال: كل، فقلت إني أريد الصوم فقال: وأنا أريد الصوم قال: فأكلنا وشربنا ثم أتينا المسجد فأقيمت الصلاة قال: بهذا فعل بي رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أو صنعت مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم

حدیث سے مروی ہے کہ "قَالَ تَسْحَرُ نَامَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ وَاللَّهُ النَّهَارُ غَيْرَ أَنَّ الشَّمْسَ لَمْ تَطْلُعْ" اور ابو قتادہ روایت کرتے ہیں "قَالَ ابُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَهُوَ يَتَحَرَّى يَا غِلَامُ ! أَخْفِ الْبَابَ لَا يَفْجَأَنَا الصُّبْحُ" نیز ابن المنذر صحیح کے ساتھ حضرت علیؓ کے نقل کرتے ہیں "أَنَّهُ صَلَّى الصُّبْحُ ثُمَّ قَالَ : الْآنَ حِينَ تَبَيَّنَ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ" — پھر نوادر ابن المنذر فرماتے ہیں : "وَرَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ الْمَاءَ دَيَّبَتَيْنِ بَيَاضُ النَّهَارِ مِنْ سَوَادِ اللَّيْلِ أَنَّ يَنْتَشِرَ الْبَيَاضُ فِي الطَّرِيقِ وَالسَّكَّةِ وَالْبُيُوتِ" اس بارے میں امام اسحاقؒ فرماتے ہیں "وَبِالْقَوْلِ الْأَوَّلِ (أُمِّي بَأْتِ الْعِبْرَةَ

قلت بعد السج ۶ قال بعد السج غير ان الشمس لم تطلع — عمدة القارئ (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب ماجاء في قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنعكم اثم ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۴۴

لہ رواہ سعید بن منصور — آنظر فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) ۱۲ م
 ۱۱ المغنی (ج ۲ ص ۱۶۹ و ص ۱۷۰) کتاب الصیام — مسأله : رالاختیار تاخیر السجور و تعبیل الانظار -
 نیز حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں : وروی سعید بن منصور وابن ابی شیبہ وابن المنذر عن طرق عن ابی بکر
 أنه أمر بخلق الباب حتى لا يرى الفجر — فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۷) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنعكم اثم وعمدة القارئ
 (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنعكم اثم
 نیز سالم بن عبید الاشجعی نقل کرتے ہیں "قال : كنت مع أبي بكر فقال : قم فاسترني من الفجر ثم اكل .
 مسند ابن أبي شيبه (ج ۳ ص ۱۰) من كان يستحب تاخير السجور .
 نیز ابن المنذر سالم بن عبید الاشجعی ہی سے سند صحیح کے روایت کرتے ہیں "أن أبا بكر رضي الله عنه قال
 ر : أخرج ، فانظر بل طلع الفجر ۶ قال : فنظرت ثم أتيتہ فقلت : قد ابيض و سطع ثم قال : أخرج فانظر بل طلع ۶
 فنظرت ، فقلت : قد احمرض ، فقال : الآن ابغني فرأيت ۶ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۷) وعمدة القارئ (ج ۱۰ ص ۲۹۷) ۱۲ مرتب
 ۱۳ كذا في الفتح (ج ۳ ص ۱۱۷) والعمدة (ج ۱۰ ص ۲۹۷) ۱۲ م

۱۴ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۷) ۱۲ م

۱۵ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۷) ۱۲ م

لأول طلوع الفجر الثاني، أقول لكن لا أظعن على من تأول الرخصة بالقول الثاني رأى أن العبرة لا تفصاح الفجر وانتشاره، ولا أرى عليه قضاء ولا كفارة. بہر حال جمہورِ امت کا قول یہی ہے کہ نفس الامر میں صبح صادق کے ظہور سے صائم کے لئے اکل و شرب ناجائز ہو جاتا ہے۔ یہ قول احوط اور راجح بھی ہے اور اسی پر جمہورِ امت کا تعامل بھی ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ“ اس آیت کی تفسیر کے تحت فقیرِ عصر حضرت مفتی اعظم نور اللہ مرقدہ تحریر فرماتے ہیں :

”اس آیت میں رات کی تاریکی کو سیاہ خط اور صبح کی روشنی کو سفید خط کی مثال سے بتلا کر روزہ شروع ہونے اور کھانا پینا حرام ہو جانے کا صحیح وقت متعین فرما دیا، اور اس میں افراط و تفریط کے احتمالات کو ختم کرنے کے لئے ”حَتَّى يَتَبَيَّنَ“ کا لفظ بڑھادیا، جس میں یہ بتلایا گیا ہے کہ نہ تو وہی مزاج لوگوں کی طرح صبح صادق سے کچھ پہلے ہی کھانے پینے وغیرہ کو حرام سمجھو، اور نہ ایسی بے فکری اختیار کرو کہ صبح کی روشنی کا یقین ہو جانے کے باوجود کھاتے پیتے رہو، بلکہ کھانے پینے اور روزہ کے درمیان حد فاصل صبح صادق کا تیقن ہے، اس تیقن سے پہلے کھانے پینے کو حرام سمجھنا درست نہیں، اور تیقن کے بعد کھانے پینے میں مشغول رہنا بھی حرام اور روزے کے لئے مفسد ہے، اگرچہ ایک ہی منٹ کے لئے ہو، سحری کھانے میں وسعت اور گنجائش صرف اسی وقت تک ہے جب تک صبح صادق کا یقین نہ ہو۔“

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں :

”قرآن کریم نے خود (اکل و شرب کی) جو حد بندی فرمادی ہے وہ طلوع صبح کا تیقن ہے، اس کے بعد ایک منٹ کے لئے بھی کھانے پینے کی اجازت دینا نص قرآنی کی خلاف ورزی ہے۔ صحابہ کرامؓ اور اسلافِ امت سے جو سحری کھانے میں مسابہت کی روایات منقول ہیں ان سب کا محل نص قرآن کے مطابق یہی ہو سکتا ہے کہ تیقن صبح صادق سے پہلے پہلے زیادہ احتیاطی تنگی اختیار

۱۔ سورہ بقرہ آیت ۱۸۷ پ ۱۲-م

۲۔ کہ بعض صحابہ کرام کو سحری کھاتے ہوئے صبح ہو گئی اور وہ اطمینان سے کھاتے رہے جیسے کہ ہم پیچھے اس قسم کی روایات ذکر کر چکے ہیں ۱۲-م

نہ کی جائے ، امام ابن کثیرؒ نے بھی ان روایات کو اسی بات پر محمول فرمایا ہے ، ورنہ نص قرآنی کی صریح مخالفت کو کون مسلمان برداشت کر سکتا ہے ؟ اور صحابہ کرام سے تو اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ، خصوصاً جبکہ قرآن کریم نے اسی آیت کے آخر میں ”تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ“ کے ساتھ ”فَلَا تَقْرَبُوهَا“ فرما کر خاص احتیاط کی تاکید بھی فرمادی ہے :

نیز فرماتے ہیں :

یہ سب کلام ان لوگوں کے بارے میں ہے جو ایسے مقام پر ہوں جہاں سے صبح صادق کو چشم خورد دیکھ کر یقین حاصل کر سکتے ہوں اور مطلع بھی صاف ہو اور وہ صبح صادق کی ابتدائی روشنی کی پہچان بھی رکھتے ہوں تو ان کو لازم ہے کہ براہ راست افق کو دیکھ کر عمل کریں اور جہاں یہ صورت نہ ہو مثلاً گھٹا ہوا افق سامنے نہیں یا مطلع صاف نہیں یا اس کو صبح صادق کی پہچان نہیں اس لئے وہ دوسرے آثار و علامات یا ریاضی حسابات کے ذریعہ وقت کا تعین کرتے ہوں ، ظاہر ہے کہ ان کے لئے کچھ وقت ایسا آئے گا کہ صبح صادق کا ہو جانا مشکوک ہو یقینی نہ ہو ، ایسے لوگوں کو مشکوک حالت میں کیا کرنا چاہئے اس کے متعلق امام جصاصؒ نے احکام القرآن میں فرمایا کہ اس حال میں اصل تو یہی ہے کہ کھانے پینے پر اقدام نہ کرے لیکن مشکوک حالت میں صبح صادق کا یقین ہونے سے پہلے کچھ کھاپی لیا تو گنہگار نہیں ہوگا لیکن اگر بعد میں تحقیق سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس وقت صبح ہو چکی تھی تو قضا اس کے ذمہ لازم ہے واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ معارف القرآن (ج ۱ ص ۳۵۳ و ۳۵۵)

اس باب کی شرح میں معارف القرآن کے علاوہ بطور خاص درج ذیل کتب سے مدد لی گئی :

① ”المغنی“ لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۶۹ و ص ۱۷۰) مسأله : والافتیارتاخیال السجور تعجیل الفطر۔

② فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم من سحورکم اذان بلال۔

③ عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم الخ

④ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱ تا ص ۴۳) ۱۲ مرتب

۲۔ واضح ہے کہ ہمارے ہاں (کراچی) کی عام مساجد میں عرصہ سے حاجی وحید الدین صاحب مہاجر مدنی کا شائع کردہ اوقات صلوات و سحر و افطار کا نقشہ رائج ہے ۔ اس نقشہ میں صبح صادق کا جو وقت لکھا گیا ہے ، چند سال قبل بعض اہل علم نے نئی تحقیق کر کے اس سے اختلاف کیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ رائج الوقت

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيدِ فِي الْغَيْبَةِ لِلصَّائِمِ

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة بأن يدع طعامه وشرابه. "علماء کا اس بارے

نقشوں میں صبح صادق کا جو وقت بتلایا گیا ہے وہ درست نہیں اور درحقیقت وہ وقت صبح کاذب کا ہی اور صبح صادق اس وقت سے کم از کم چودہ منٹ اور زیادہ سے زیادہ انیس منٹ بعد ہوتی ہے۔ لیکن فقیہ عشر حضرت مفتی اعظم پاکستان مولانا مفتی محمد شفیع اور علامہ محمد یوسف بنوری نور اللہ مرقدہما کی اپنی تحقیق اور آخری حتمی رائے بھی تھی کہ حاجی، وحیہ الدین صاحب کا شائع کردہ پرانے نقشہ ہی درست ہے دوسرے تمام کبار علماء کی رائے بھی انہی دو حضرات کی رائے کے مطابق تھی۔

جانہن کے مساک کی تفصیل اور دلائل کے لئے دیکھئے:

① احسن الفتاویٰ (ج ۲ ص ۱۵۷ تا ص ۱۶۲) "صبح صادق اور تقریباً پوری دنیا کے اوقات نماز کا نقشہ" مؤلف مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی بانی دارالافتار والارشاد۔

② "صبح صادق و صبح کاذب" مؤلف جناب عبداللطیف بن عبد العزیز سرسادی، صدر شعبہ خزانہ گورنمنٹ کالج کراچی یہ تمام تفصیل عرض کرنے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ اہل علم حضرات کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف

ابتداءً صبح صادق کی تعیین میں ہے ورنہ اس بات پر یہ تمام حضرات متفق ہیں کہ صبح صادق ہوتے ہی صائم کے حق میں اکل و شرب کی ممانعت ہو جائے گی اور وضو و فجر تک سحری کھانے کی اجازت ہوگی۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ۵۴۷

۱۔ اس حدیث پر امام ترمذی نے جو ترجمہ الباب قائم کیا ہے اس کے بارے میں علامہ عینی لکھتے ہیں:

"وقال شيخنا (ای العراقي)، فيه اشكال من حيث ان الحديث فيه قول الزور والعمل به، والغيبه ليست قول الزور ولا العمل به، اذ هذا الغيبه على ما هو المشهور: ذكر ك اخاك بما فيه مما يكرهه، وقول الزور هو الكذب البتة"۔

پھر واضح ہے کہ اس حدیث پر دوسرے اصحاب سنن بھی اسی قسم کے ترجمہ الباب قائم کئے ہیں۔ اس اشکال کا جواب نقل کیا گیا ہے:

"وكانهم — والشاظم — فهو من الحديث حفظ المنطق عن المحرمات، ومن جملتها الغيبه، ولهذا يوجب عليه ابن حبان في صحيحه: ذكر الخبر الدال على ان الصيام انما يتم باجتناب المحظورات، لا بمجانبة الطعام والشراب الجمع فقط"۔ وفي بعض الفاظ الحديث: ومن لم يدع

میں اختلاف ہے کہ غیبت، چغل خوری اور جھوٹ جیسے گناہ کبیرہ سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے یا نہیں؟
 جمہورائمہ عدم فساد کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ باتیں اگرچہ کمالِ صوم کے منافی ہیں لیکن مفسد
 نہیں، البتہ سفیان ثوریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ غیبت سے فسادِ صوم کے قائل ہیں۔
 غالباً حضرت سفیان ثوریؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے اور قیاس سے بھی ظاہر ان کے
 مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اکل و شرب اپنی ذات کے اعتبار سے مباح ہیں اور روزے
 میں عارضی طور پر ممنوع ہو جاتے ہیں جبکہ غیبت اپنی ذات ہی کے اعتبار سے حرام ہے اور روزے
 میں اس کی شاعت مزید بڑھ جاتی ہے جیسا کہ حدیث باب میں فرمایا گیا کہ جو شخص بد گفتاری اور بد کرداری
 نہ چھوڑے تو اللہ تعالیٰ کو اس کی کچھ پروا نہیں کہ وہ شخص اپنا کھانا پینا چھوڑ دے۔ اس کا تقاضا
 یہی ہے کہ جب اکل و شرب (جو مباح فی نفسہ ہیں) سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو غیبت (جو فی
 بھی حرام ہے) سے بھی روزہ ٹوٹ جانا چاہئے۔
 لیکن بہر حال جمہور اسی کے قائل ہیں کہ غیبت وغیرہ سے روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ اس میں

لے ذکرہ الغزالی فی "الاحیاء" وقال: رواہ بشر بن الحارث عنہ، قال: وروی لیث عن مجاہد "خصلتان تفسدان
 الصوم الغیبة والکذب" ہذا ذکرہ الغزالی بهذا اللفظ، والمعروف عن مجاہد "خصلتان من حفظہما سلم الصوم الغیبة
 والکذب" ہذا رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد بن فضیل عن لیث عن مجاہد، وروی ابن ابی الدنیا عن احمد بن ابراہیم عن
 یعلی بن عبید عن الأعمش عن ابراہیم قال كانوا يقولون ان الکذب یفطر الصائم، وروی ایضاً عن یحیی بن یوسف عن یحیی بن
 سلیم عن ہشام عن ابن سیرین عن عبیدۃ السلمانی قالوا اتقوا المفطرين الکذب والغیبة "کذا فی "العینی" (ج ۱۰ ص ۲۷۱)
 باب من لم یدع قول الزور الخ ۱۲ مرتب

لے من اغتاب فظن فطره به فاکل عمداً فعلیه القضا، وہل تجب علیہ الکفارة؟ فقال صاحب الہدایہ "رج ص ۲۲، کتاب
 الصوم، قبیل" فصل فیما یوجبہ، علیہ الکفارة ایضاً، وكذا قال فین اجماع وظن أن ذلک یفطره ثم أكل متعمداً علیہ القضا والکفارة
 إلا إذا افتاه فقیہ بالفساد لأن الفتوی دلیل شرعی فی حقه اه، وقیل بعدم الکفارة فیہا، وقیل بعدم الکفارة فی الصورة
 الاولى وبالکفارة فی الثانية ثم جعل الغیبة والمجامة واحداً فی الحكم بلزوم القضا والکفارة عند صاحب الہدایہ وصاحب
 البردائع "وصاحب "الفتح" وغیرہم۔ انظر رد المحتار "و" البحر "و" الفتح "للتفصیل۔

قال شیخ (الانور) یمکن ان یقال فی وجه الفرق بینہما بأن الغیبة یکثر وقوعها ویشکل الاحتراز عنہا، واما المجامة
 فنادر الوقوع، فافترقا۔ والحدیثان صحیحان فی المجامة والغیبة، وذہب الی الفساد بالمجامة الأوزاعی واحمد۔

کمال بھی پیدا نہیں ہوتا۔ حدیث باب کا بھی ان کے نزدیک یہی مطلب ہے۔
 پھر جہاں تک مذکورہ بالا قیاس اور شبہ کا تعلق ہے اس کا جواب دیتے ہوئے حکیم الامتہ
 مجدد الملتہ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ :

”روزہ جن خصوصیات کے لئے مشروع کیا گیا ہے ان کے اعتبار سے اس کی ایک خاص ماہیت
 شخصیت ہے یعنی ”امساك عن المفطرات بالنية“ (نیت کر کے افطار کرنے والی چیزوں
 سے رُکنا) سواکل و شرب وغیرہ گو اھْوَتْ ہوں مگر اس ماہیت کے منافی ہیں اور دوسری معاصی
 گو اَغْلَظْ ہوں مگر اس ماہیت کے منافی نہیں، گو اس ماہیت کی اغراض کے منافی ہوں، سو
 غایت مافی الباب ان معاصی سے وہ اغراض فوت ہو جاویں گے سو اس کو ہم بھی مانتے ہیں چنانچہ
 اوپر کہا گیا ہے کہ بھلا اس روزہ کا کوئی معتد بہ حاصل ہے اور اصل حقیقت صوم کے متعلق ہو جانے
 سے یہ اثر ہوگا کہ قیامت میں باز پرس نہ ہوگی کہ روزہ کیوں نہیں رکھا؟ بلکہ پوچھا جائے گا کہ
 روزہ کو خراب کیوں کیا؟ سو بڑا فرق ہے اس میں کہ حاکم کے حکم کے بعد سالانہ کا غدہ ہی نہ بنایا او
 اس میں کہ بنایا مگر کہیں کہیں غلطیاں رہ گئیں، اور یہ جو کہا گیا کہ ایسے روزہ سے معتد بہ فائدہ
 نہیں، یہ قید اس لئے لگائی کہ بالکل بے سود بھی نہیں اور وہ فائدہ ایک تو ظاہر ہے کہ کسی قدر
 تعمیل ارشاد ہے اور دوسرے ہر عمل میں ایک خاص برکت ہے، جب صبح سے شام تک لذات
 مخصوصہ سے نفس کو روکا تو اس سے نفس ضرور منفعل اور منضبط (اثر قبول کنندہ و رنگ پذیر نہ) ہو گیا
 جس کا اثر یا تو آئندہ ظاہر ہو کہ کسی معصیت سے رُکنے کی توفیق ہو جائے یا اسی روز یہ اثر ہوا ہو کہ
 اگر یہ صورت صوم بھی نہ ہوتی تو کوئی خاص معصیت سرزد ہوتی اور روزہ کی برکت سے سرزد
 نہ ہوتی ہو تو اس وجہ سے بالکل بے سود اور لا حاصل نہیں کہہ سکتے : واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۔ اصلاح انقلاب امت (ج ۱ ص ۱۳۴) روزے کے متعلق کوتاہیاں، ایک اشکال اور اس کا جواب ۱۲۱
 ۲۔ (ج ۱ ص ۱۳۲) روزہ محض نام کا، ۱۲۱

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ السَّحُورِ

تَسْحَرُوا فَإِنَّ فِي السَّحُورِ بَرَكَاتًا

وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنه قال : فصل ما بین صیامنا وصیام اہل الکتاب أكلة السحر : علماء کاسحری کے استحباب اور اس کے عدم وجوب پر اتفاق ہے ۔ پھر سحری کے استحباب کی جہاں اور حکمتیں ہیں وہاں ایک بڑی حکمت اہل کتاب کی مخالفت ہے ، اس لئے کہ اہل کتاب کے حق میں حکم یہ تھا کہ لیالی صوم میں سونے کے بعد اکل و شرب کی اجازت نہ تھی ، ابتداء اسلام میں خود مسلمانوں کیلئے یہی حکم تھا چنانچہ ابوداؤد کی

۱۔ السحور یا الفتح : ما یُسْرَبُ مِنَ الطَّامِ وَالشَّرَابِ ، وبالضم : سحر ، كما قاله العراني والبرزنجی وغيرهما . کذا فی " المعارف " ج ۱ ص ۲۶۷ و ۲۶۸ و ۲۶۹

۲۔ قال الراغب : البركة في السحور هي بركات متعددة وهي : (۱) ابتداء السنة (۲) ومخالفة اهل الكتاب (۳) والتحرر من العبادة (۴) والزيادة في المشايخ (۵) ومداومة سورتين اللذين يشير بهما الجوز ۶ والتسبب بالمدقة على من يبال إزداف أو يجتج معه على الأكل (۷) والتسبب للذكر (۸) والدوام وقت صلاة الابادة (۹) وتدارك نية الصوم لمن اغفلها قبل ان ينسأ . قال ابن دقيق العيد : هذه البركة يجوز أن تعود إلى الامور الدنيوية فان اقامته السنة يوجب التعب وزيادته ويكمل أن تعود إلى الامور الدنيوية كتقوية البدن على الصوم وتيسيره من غير انصراف بالمال . كذا فی فتح الباری (ج ۲ ص ۱۲۰) باب بركة السحور من غیر نیایا باب ۱۲ سحر یا ما نأله البکر

۳۔ قال النووي : أكلة السحر هي السحور في لغة العرب ، هكذا ضبطنا ، وهكذا ضبطه الجوزي ، وهو المشهور في روايات بلادنا ، وهي عبارة عن المرة الواحدة من الأكل كالحدوة والمشقة وبن أشرا المأكول فيها واما أكلة بالضم فهي المنفعة وارجح القاضی عمیاس أن الرواية فيه بالضم واسلم الرواية اهل بلادهم فيها بالضم قال السوایب الفتح ، لأن السحور هنا كذا فی شرح النووي (ج ۳ ص ۳۵۰) باب فضل السحور وتأکید استحبابه واستحباب تاخیره وتجلیل السطر ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۳ ص ۱۵) باب كيف الاذان ۱۲

عنه شرح باب ان مرتب ۱۲

روایت میں مروی ہے ”وكان الرجل إذا أفطر فنام قبل أن يأكل لم يأكل حتى يصبح“ لیکن امت محمدیہ کے لئے آسانی اور اہل کتاب کی مخالفت کی غرض سے یہ حکم ختم کر دیا گیا، چنانچہ آیت نازل ہوئی ”أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ“ پھر اسی آیت میں آگے چل کر ارشاد ہے ”وَمَكَلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ“

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَلَجَاءِ فِي كَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي السَّفَرِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خراجاً إلى مكة عام الفتح فنام حتى بلغ كراه الغميم“ رنام الناس معه فقيل له: ان الناس شق عليهم الصيام، و ان الناس ينظرون فيما فعلت فدا عا بقدر من ماء بعد العصر فشربوا والناس ينظرون إليه فأفطر بعضهم وصام بعضهم فبلغه ان ناساً صاموا فقال ”أولئك العصاة“ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنا جائز ہی لیکن اس میں اختلاف ہے کہ افضل کیا ہے؟ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے لیکن شدید مشقت کا اندیشہ ہو تو افطار افضل ہے، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ

۱۔ سورہ بقرہ آیت ۱۸۴ پ۔ نیز دیکھیے من ابی داؤد (ج ۱ ص ۴۲ و ۴۵) فی حدیث ابن ابی لیلی۔ باب کیف الماذان ۱۲
۲۔ الکراع: من البقر والغنم بگئے بکری کے پائے، الکراع: من الانسان: پینڈل۔ الغمیم: گرم کیا ہوا گارھا دودھ۔
کراع الغمیم: ایک مقام کا نام ہے جو ”بیرغسفان“ کے قریب مکہ سے دو منزل (تقریباً تیس میل) کے فاصلہ پر ہے۔ اصل میں ”کراع“ ایک لمبے پھریے میدان کا نام ہے (گویا کراع کہہ کر اس کو پینڈل سے تشبیہ دی گئی ہے) اور ”غمیم“ حجاز کی ایک وادی کا نام ہے، دیکھیے ”مجمع بحار الانوار“ (ج ۲ ص ۳۹۲) اور لغات الحدیث ”کتاب“ (ص ۳۳)۔ بزیادة ۱۲

۳۔ قال الاسیبائی فی شرر مختصر الطحاوی: الأفضل أن یسوم فی السفر إذا لم یضعف الصوم، فإن أضعفه و لحقه مشقة بالصوم فالفطر أفضل فإن أفطر من غیر مشقة لا یأثم، وبما قلناه قال مالکؒ والشافعیؒ، قال النوویؒ: ہو المذهب — عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳) باب الصوم فی السفر والإفطار ۱۲ مرتب

کے نزدیک سفر میں مطلقاً افطار افضل ہے عملاً بالرخصة، امام اوزاعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے (امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے)، اور بعض اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا علی الاطلاق ناجائز ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب میں ”اولئک العصاة“ کے جملہ سے ہے۔ اور امام احمدؒ کا استدلال صحیح بخاریؒ کی ایک حدیث سے ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا ”لیس من البر الصوم فی السفر“

جمہور ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ

لہ وقال آخرون: ہو مخیر مطلقاً وقال آخرون: افضلہما لیقولہ تعالیٰ ”یرید اللہ کم الیسر“ فان کان الغفر الیسر علیہ فہو افضل فی حقہ وان کان الصیام الیسر من یہل علیہ حینئذ ولشیق علیہ بعد ذلک فالصوم فی حقہ افضل وهو قول عمر بن عبد العزیز واختہ ابراہیم المنذر، والذي یرجح قول الجمہور ولكن قد یكون الغفر افضل لمن اشتد علیہ الصوم وتقرر بہ وكذلك من ظن بہ الاعراض عن قبول الرخصة، كما تقدم نظیرہ فی المسح علی الخفین — فتح الباری (ج ۴ ص ۱۶۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر لیس من البر الصیام فی السفر ۱۲ سیفی

۱۳ کما فی الفتح (ج ۴ ص ۱۵۹) وحکی (ہذا) عن عمرؓ وابن عمرؓ والی ہریرۃ والزہریؒ وابرہیم الشعمیؒ وغیرہم واحتجوا بقولہ تعالیٰ: فمن کان مریضاً أو علی سفر فعدة من ايام آخر ”قالوا ظاہرہ فعلیہ عدة أو نالواجب عدة وتأولہ الجمہور بان التقدير ”فأفطر فعدة“ ۱۲ مرتب

۱۴ (ج ۱ ص ۲۶۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر — سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۸) باب من اختار الفطر کی ایک روایت میں ”لیس من البر الصیام“ فی السفر ”یاء القاضی مروی ہیں۔ اور حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں: ”درود“ لیس من امیرامصیام فی امسیر“ وہی لغتہ بعض العرب، رواہ عبد الرزاق فی ”مصنف“ اخیرہ نامعمر عن الزہری عن صفوان بن عبد اللہ بن صفوان بن أمیۃ الجمحی عن أم الدرداء عن کعب بن عامر الأشعری عن النبی علیہ السلام فذکرہ۔ وعن عبد الرزاق رواہ احمد فی مسندہ ومن طریق احمد رواہ الطبرانی فی معجمہ — کذا فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۶۱) باب ما یوجب القضاء والكفارة۔

علامہ سیبویہؒ نے بھی کعب اشعریؒ کی ”لیس من امیرام“ والی روایت نقل کی ہے اور اس کے بارے میں لکھا ہے ”رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر ورجال احمد رجال الصصح — کذا فی مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۶۱) باب الصیام فی السفر“ ترمذی

سے روزہ رکھنا ثابت ہے۔

پھر جمہور کے نزدیک حدیث باب اور ”لیس من البر انہ“ دونوں اسی صورت پر محمول ہیں جبکہ شدید مشقت کا اندیشہ ہو چنانچہ حدیث باب میں تو یہ تصریح موجود ہے ہی ”ان الناس شق علیہم الصیام“۔ اور یہاں تک صحیح بخاری کی روایت کا تعلق ہے سو وہ ایک ایسے شخص کے بارے میں ہو جو سفر میں روزہ رکھ کر دم آگیا تھا اور ناقابل برداشت مشقت کو صورت میں، سفر میں افطار کی فضیلت کے ہم بھی قائل ہیں۔

۱۰ چنانچہ لگے باب (باب ما جاء فی الرخصة فی الصیوم فی السفر) میں اس مضمون کی کئی روایات مروی ہیں۔ مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے ”أن حمزة بن عمر“۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الصوم فی السفر وکان یسر الصوم (أی حمزة بن عمر و الأسلمی — لما ترح بہ فی رواہ مسلم ج ۱ ص ۳۵۷، باب جواز الصوم والنظر فی شہر رمضان للمسافر) فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن شئت فہم وإن شئت فأفطر۔ اور حضرت ابوسعید سے مروی ہے ”کننا سافر مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شہر رمضان فہایعاب علی الصائم صومہ ولا علی المفطر فطرہ“ (ترمذی ج ۱ ص ۱۱۸ و ۱۱۹)

نیز حضرت ابن مسعود سے مروی ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصوم فی السفر ویفطر انہ“ (قال البیہقی) رواہ احمد و البیہقی و البزار و بخوہ و رجال احمد رجال الصصحیح مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۵۸ و ۱۵۹) نیز حضرت ابوالدرداء فرماتے ہیں: ”لقد رأیتنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض أسفاره فی یوم شدید الحر حتی أن الرجل یضع یدہ علی رأسہ من شدة الحر وما منّا صائم إلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و عبد اللہ بن رواحہ۔“ (طحاوی ج ۱ ص ۲۸-۲۸۱) باب الصیام فی السفر۔

۱۱ خیرہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۶۱) بتعیم فی اللفظ باب (بلا ترجمہ) بعد باب إذا صام ایاماً من رمضان ثم سافر ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۲ جیسا کہ روایت کے شروع کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں یعنی ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فرأی رجلاً ورجلاً قد ظلل علیہ فقال: ما هذا؟ فتالوا: صائم فقال: لیس من البر انہ، بخاری (ج ۱ ص ۲۶۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ انہ صائم۔ جیسا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ”قال: خرجنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فتر لنا فی یوم شدید الحر فمنا الصائم ومنا المفطر فتر لنا فی یوم حارّ واکثرنا ظلاً صاحب الکسار ومنا (باقی حاشیہ پر صفحہ آئندہ)

پھر دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھ کر درمیان میں افطار کرنا جائز ہے یا نہیں ؟

حنفیہ کے نزدیک سفر کی حالت میں بھی بغیر اضطرار کے افطار جائز نہیں ہے، امام شافعیؒ وغیرہ اس کو علی الاطلاق جائز کہتے ہیں اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ کے عصر کے بعد روزہ افطار کرنے کا ذکر ہے۔

اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں

”من یسیر الشمس بیدہ فسقط الصوم وقام المفطرون فضر لولا الآئینۃ وسقوا الرکاب“ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ذہب المفطرون بالاجر لیوم“ طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۱، باب الصیام فی السفر) اس روایت سے شدید مشقت کی صورت میں جہاں افطار کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے وہیں اس کی طرف بھی اشارہ ہوا ہے کہ عدم مشقت کی صورت میں مفطرين فی السفر کو صائمین پر فضیلت حاصل نہ ہوگی، چنانچہ حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ”ذہب المفطرون بالاجر لیوم“ سے یہی مفہوم ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۵۱

۱۔ قال شیخ البنوری: عدم جواز الافطار للمساقر فی اثنا عشر لیوم بعد ما نوى الصوم وهو مذہب ابی حنیفہ والاکثرین وذكر الحافظ فی ”الفتح“ الجواز مذہب المجہور وقطع بکثر الشافعیۃ، قال: و فی وجہ لیس لہ أن یفطر — ولی فیہ بعض

نظر کذا فی ”المعارف“ (ج ۶ ص ۵۰) ۱۲

۲۔ اجماع حدیث باب کو حالت اضطرار پر محمول کرتا بھی بظاہر مشکل معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ متعدد صحابہ کرامؓ نے روزہ رکھنے کے بعد اُسے مکمل کیا اور انہیں کچھ نہیں ہوا ۱۲ الا اذا ستاذ محترم

۳۔ قال شیخ البنوری: وحدیث الباب یرد علی ما ذہب الیہ ابو حنیفہ حتی ثبت الإفطار للصائم فی اثنا عشر لیوم ولم یجب عنہ أحمد من الحنفیۃ — قال شیخنا (الانوار الکشمیری قدس سرہ): قد صرح فی الفتاوی التتارخانیۃ بجواز الإفطار للغزاة الصائمین عندنا وكذلك فی غیرہا — أقول (ای یقول شیخ البنوری) لم أجده نقل التتارخانیۃ فیما عنده من المراجع نعم فی الہندیۃ (ای الفتاوی العالمگیریۃ ج ۱ ص ۲۰۸، الباب الخامس فی الاغذات التي تبیح الافطار) عن محیط السخسی: الغازی إذا علم أنه یقاتل العدو فی رمضان ونجات الضعف فله أن یفطر، و فی فتح القدیر قالوا: الغازی إذا کان یعلم یقیناً أنه یقاتل العدو فی شهر رمضان ونجات الضعف إن لم یفطر لیفطر قبل الحرب مسافراً إذا کان مقیماً (ج ۲ ص ۷۹) فی اول فصل العوارض، فكان الافطار لہم جائز عندنا لأنہم کالغزاة مجاہدین

تصریح ہے کہ مجاہدین کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی روزہ کھسکا فطار کرنا جائز ہے خواہ
اضطراب کی حالت نہ ہو لہذا حدیث باب سے حنفیہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اس موقع پر جہاد ہی کے لئے تشریف لے جا رہے تھے۔
واللہ اعلم

۱۔ چنانچہ ترمذی ہی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مروی ہے ”قال لما بلغ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الفتح
مر الظهران فاذننا بفتح العدو فأمرنا بالفطر فأنظرنا جمعین (قال الترمذی) ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۱ ص ۲۳۸)
ابواب الجہاد، باب فی الفطر عند القتال۔

نیز طحاوی میں حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے مروی ہے فرماتے ہیں ”خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فی رمضان عام الفتح فکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم ونصوم حتی بلغ منزلاً من المنازل فقال إنکم قد دونتم
من عدوکم والفطر اقوی لکم فأصبحنا منا العائم ومنا المفطر ثم سرنا فتر لنا منزلاً فقال: إنکم تصجون عدوکم
والفطر اقوی لکم فأفطرنا فكانت غزیمۃ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم لقد رأیتنی أصوم مع رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم قبل ذلک وبعد ذلک (ج ۱ ص ۲۷۹) باب الصیام فی السفر۔ یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر
صریح ہے نیز ترمذی میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے ”غزونا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان
غزوتین یوم بدر والفتح فأنظرنا فیہما (ج ۱ ص ۱۱۹) باب ما جاز فی الرخصة للمحارب فی الافطار۔

واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سفر جہاد کی دن تک جاری رہا، علامہ غنیؒ فرماتے ہیں: ”والذی
اتفق علیہ اہل السیر انہ خرج فی عاشر رمضان ودخل مکة تسع عشرة خلعت منہ۔ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۶۱)

باب إذا صام ایاماً من رمضان ثم سافر ۱۲ مرتب

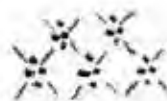
۲۔ باب سے متعلقہ دونوں مسئلوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے :

① طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۸ تا ۲۸۲) باب الصیام فی السفر۔

② عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۲ تا ۵۱) ”باب الصوم فی السفر والافطار“ تا ”باب علی الذین یطیقونہ الیم“

③ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۵۶ تا ۱۶۳)

④ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۸ تا ۵۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ



بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّخْصَةِ فِي الْإِفْطَارِ لِلْحَامِلِ وَالْمُرْضِعِ

عن انس بن مالك رضی اللہ عنہ "یہ مشہور خزر جی انصاری صحابی نہیں ہیں جو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دس سال تک خادم رہے بلکہ یہ ایک دوسرے صحابی انس بن مالک رضی اللہ عنہ قشیری ہیں جن کا تعلق بنو عبد اللہ بن کعب سے ہے ان کی کنیت ابوامیہ ہے اور بعض نے ان کی کنیت ابوامیمہ اور بعض نے ابومیہ بیان کی ہے یہ بصرہ میں بھی تشریف لائے تھے ان سے ابو قتلابہ اور عبد اللہ بن سواد قشیری روایت کرتے ہیں۔ ان کی حدیث باب امام ترمذی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے بھی روایت کی ہے۔

أُغَارَتْ عَلَيَّ خَيْلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأُتِيتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدْتَهُ يَتَغَدَّى فَقَالَ: أَدْنُ فِكُلْ، فَقُلْتُ: إِلَى صَائِمٍ، فَقَالَ: أَدْنُ أَحَدُ ثَلَاثٍ عَنِ الصَّوْمِ أَوِ الصِّيَامِ، إِنْ أَلَّهِ وَضَعُ عَنِ الْمَسَافِرِ الصَّوْمِ وَشَطْرَ الصَّلَاةِ وَعَنِ الْحَامِلِ أَوِ الْمُرْضِعِ الصَّوْمِ أَوِ الصِّيَامِ، وَاللَّهُ لَقَدْ قَالَهُمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلِيهِمَا أَوْ أَحَدَهُمَا فَيَا لَهْفٍ نَفْسِي أَنْ

۱۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰)، باب ماجاء فی الإفطار للحامل والمرضع، میں جو ان کا تعارف "رحیل من بنی عبد الاشہل" سے کرایا گیا ہے وہ صحیح نہیں، کما فی "الاصابة" دیکھئے معارف السنن (۷۹ ص ۱۲) ۲۔ دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۱۸) وضع الصیام عن الحبل والمرضع — سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۷) باب من اختار الفطر — سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی الإفطار للحامل والمرضع ۱۲ مرتب ۳۔ انس بن مالک رضی اللہ عنہ متعلق مذکورہ تفصیل کے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۸۵ رقم ۶۲۵) — اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲ مرتب

۴۔ اے علی قومنا، لائے کان اسلم — معارف السنن (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲

۵۔ دَنَا يَدْرُوْرًا سے امر کا صیغہ ہے "قریب ہونا" ۱۲

۶۔ لَهْفٌ يَلْهَفُ لَهْفًا (سَمِعَ) علی مافات: غمگین ہونا افسوس کرنا۔ یا لہف فلان، ان الفاظ کے ذریعہ

"ما فات" پر افسوس کیا جاتا ہے یعنی فلاں پر کس قدر افسوس ہے — لہذا "یا لہف نفسي" کا مطلب

ہوگا "ہائے مجھ پر افسوس" ۱۲ عہ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۰

لَا أَكُونُ طَعْمَتٍ مِنْ طَعَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ۚ حائلہ اور مرضعہ عورت کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر ان کو اپنے نفس پر کسی قسم کا خطرہ ہو تو ان کے لئے افطار کرنا جائز ہے اس صورت میں وہ دونوں بعد میں روزوں کی قضا کریں گی اور ان پر فدیہ نہ ہوگا کالمريض الخائف على النفس، یہاں تک کی بات میں اتفاق ہے۔ پھر اگر روزہ رکھنے سے حائلہ کو اپنے جنین اور مرضعہ کو اپنے رضيع کے بارے میں کوئی خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی ان دونوں کے لئے افطار کرنا باتفاق جائز ہے، پھر ان میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس صورت میں ان کے ذمہ صرف قضا لازم ہوگی۔ امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، ابو عیینہؒ، ابو ثورؒ، عطاءؒ، حسن بصریؒ، زہریؒ، ربیعہؒ، نخعیؒ، ضحاکؒ اور سعید بن جبیرؒ کا مسلک بھی یہی ہے، ان حضرات کی دلیل حدیث باب ہے، جس میں فدیہ طعمام کا کوئی حکم نہیں دیا گیا۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسی صورت میں یہ دونوں قضا بھی کریں گی اور اور فدیہ بھی دیں گی، حضرت ابن عمرؓ اور مجاہدؒ سے یہی مروی ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے جبکہ امام مالکؒ کی دوسری روایت اور حضرت لیثؒ کا مسلک یہ ہے کہ حائلہ قضا تو کرے گی لیکن اس کے ذمہ فدیہ نہیں ہے جبکہ مرضعہ کے ذمہ قضا بھی ہے اور فدیہ بھی۔ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ان کے ذمہ فدیہ طعمام تو ہے لیکن قضا نہیں، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور ابن جبیرؒ سے بھی یہی مروی ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۰ فکان (ای انس بن مالک الکعبیؓ) یتأسف علی ما فاتہ من البرکۃ وامتثال أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی التغذی معہ صلی اللہ علیہ وسلم وکان غرضہ صلی اللہ علیہ وسلم بیان الرخصۃ لہ فی اباحتہ الإفطار من اول الأمر لا بیان الرغبة فی الإفطار بعد ما نوى الصوم۔ واللہ اعلم۔

کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲ مرتب

۱۱ (قال الشيخ بنوریؒ) ہذا کلام ملخص ما فی المغنی وشرح المہذب وقواعد ابن رشد وغیرہا،

کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰) ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكِفَارَةِ

من مات وعليه صيام شهر فليطعم مكان كل يوم مسكيناً : ^۱ حدیث باب اس مسئلہ میں جمہور (امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ) کی دلیل ہے کہ میت کی جانب سے نیابت فی الصوم درست نہیں، وجہ استدلال یہ ہے کہ فدیہ کو روزہ کا بدل قرار دیا گیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی اور شخص کا روزہ اس کے روزے کا بدل نہیں ہو سکتا۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَذُرُّهُ الْقَيْءُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ثلاث لا يفترن الصائم الحجامة والقئ والاحتلام : ^۲ ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر خود بخود قے آئے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اگر قصداً قے کی جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے البتہ حنفیہ کے ہاں اس بارے میں تفصیل ہے۔ چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ نے ”البحر الرائق“ میں قے کی بارہ صورتیں بیان کی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ قے یا خود آئی ہوگی یا قصداً لائی گئی ہوگی دونوں صورتوں میں منہ مہر کے ہوگی یا نہیں، پھر ان میں سے ہر ایک صورت میں یا وہ خارج ہوگئی ہوگی یا خود بخود واپس ہوگئی ہوگی یا قصداً اُسے واپس کر لیا گیا ہوگا، یہ کل بارہ صورتیں ہوئیں، صاحب ”بحر“ فرماتے ہیں کہ ان میں سے صرف دو صورتیں

۱۔ تفری میں اس سے پہلے ”باب ما جاء في الصوم عن الميت“ ہے لیکن اس سے متعلق مباحث ”ابواب الزكوة“

باب ما جاء في المتصدق يرث صدقته“ کے تحت گزر چکے ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ اس سے متعلق کلام کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۲ و ۶۳) ۱۲

۳۔ اس سے متعلق کلام انشاء اللہ آگے ”باب ما جاء في كراهية الجماعة للصائم“ کے تحت مستقلاً آئے گا ۱۲

۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۲) ۱۲

۵۔ (ج ۲ ص ۲۷۳) باب ما يفسد الصوم وما لا يفسد ۱۳

۶۔ ثم ان الصور كلها إما ان تكون مع تذكر صومه أو عدم تذكره، فتفرع إلى أربعة وعشرين، والفساد في الصور

الإعادة والاستقرار بشرط الل مع التذكر كما في ”الدر المنقى“ حكاہ فی ”المنحة“ — كذا في المعارف (ج ۶ ص ۶۳) ۱۲

ناقض صوم ہیں، ایک یہ کہ منہ بھر کے قے ہو اور صائم اس کا اعادہ کر لے دوسرے یہ کہ عمدائمنہ
بھر کے قے کرے باقی کوئی صورت مفسد صوم نہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَأْكُلُ أَوْ شَرِبَ نَاسِيًا

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من أكل أو شرب ناسيًا فلا يفتل
فإنما هو رزق رزقه الله : امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا اس پر اتفاق
ہے کہ اگر روزہ دار بھول کر کھاپی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا کما یدل علیہ حدیث
الباب، البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اس کے ذمہ قضا واجب ہے اگرچہ صوم نفل میں وہ بھی
عدم فساد کے قائل ہیں۔

پھر ہمارے فقہار نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص روزہ دار کو بھول کر کھاتے ہوئے دیکھے اگر اس کا
یہ خیال ہو کہ یہ روزہ دار بغیر ضعف کے اس روزہ کو پورا کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو ایسی صورت میں
اسے روزہ دار کو باخبر کر دینا چاہئے دیکرہ أن لا یخبرہ، لیکن اگر وہ روزہ دار ایسا ہو کہ روزہ رکھنے
سے اُسے ضعف لاحق ہونے کا اندیشہ ہو اور اکل و شرب سے دوسری عبادات و طاعات میں قوت حاصل
ہونے کی امید ہو تو ایسی صورت میں عدم اخبار کی بھی گنجائش ہے، واللہ اعلم
(از مرتب)

۱۔ وان ذنوره یتقض فی جمیع الصور الا فیما اذا لم یملأ الفم واما الصلاة ففی "الظہیریۃ" منہا لو قاما قل من مل الفم
لم تفسد صلاته وان اعاده الى جوفه یجب أن یكون علی قیاس الصوم عند أبي یوسف لا تفسد وعن محمد تفسد (راجع
للقياس " البحر " ج ۲ ص ۲۷۴) وان تقیت فی صلاته ان كان أقل من مل الفم لا تفسد صلاته وان كان مل
الفم تفسد صلاته اهـ وراجع لمزيد التفصيل البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۷۵) ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۳۔ وتطلع مالک الى المسألة من طریقها وأشرف عليها فرأى فی مطلعها أن علیہ القضا لان الصوم عبارة عن الإمساك
عن الأكل فلا يوجد مع الأكل، لانه ضده، وإذا لم یبق ركنه وحقیقته ولم یوجد لم یكن ممثلاً ولا قاضياً ما علیہ۔ کذا
فی عارضة الاحوذی (ج ۳ ص ۲۳۷) ۱۲ مرتب

۴۔ راجع للتفصيل فتح القدير (ج ۲ ص ۶۳) ۱۱ وائل باب ما یوجب القضا والكفارة ۱۲

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِفْطَارِ مُتَعَمِّدًا

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ مِنْ

غَيْرِ رَخْصَةٍ وَلَا مَرَضٍ لَمْ يَقْضِ عَنْهُ صَوْمَ الدَّهْرِ كُلَّهُ وَإِنْ صَامَهُ " اس حدیث کے ظاہر سے استدلال کر کے بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عمدًا رمضان کا روزہ چھوڑ دے تو اس کی قضا نہیں کیونکہ صوم دہر بھی اس کی تلافی نہیں کر سکتا، امام بخاریؒ کے صنیعؒ سے بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی مسلک کے قائل ہیں۔

جمہور کے نزدیک صوم رمضان کی قضا واجب ہے اور اس سے ذمہ ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ ادا والا ثواب اور فضیلت حاصل نہیں ہوتی چنانچہ حدیث باب کا مطلب جمہور کے نزدیک یہی ہے کہ ثواب اور فضیلت کے لحاظ سے صوم دہر بھی رمضان کے روزہ کی برابری نہیں کر سکتا۔ پھر تفصیل اس وقت ہے جبکہ حدیث باب کو صحیح مانا جائے ورنہ اس کی سند پر بھی کلام ہے کیونکہ اس کے راوی ابوالمطوس مجہول ہیں نیز اس حدیث کی سند کسی قدر اضطراب

۱۔ فی ردی عن علیؒ وابن مسعودؒ وابی ہریرۃؒ علیٰ أنه لا قضا، علیہ لائنہ یفرغ بہ ذمۃ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۶۹) ۲۔ النظر صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۵۹) باب اذا جامع فی رمضان ۱۲ م

۳۔ پھر داؤد ظاہری تو اس بات کے قائل ہیں کہ تارک صوم کی طرح تارک صلوٰۃ عمدًا پر بھی قضا واجب نہیں وإنما القضاء علی من ترکها ناسیًا، علامہ ابن تیمیہؒ کا بھی یہی مسلک ہے وکن لم ینذہب إلیہ أحد من الأئمة الأربعة رحمہم اللہ۔ داؤد ظاہری اور ان کے متبعین کا استدلال بخاری (ج ۱ ص ۸۳) باب من نسی صلاة فلیصل الخ میں حضرت انسؓ کی حدیث کے مفہوم مخالف سے ہے یعنی "من نسی صلاة فلیصل اذا ذکر" جس کا مفہوم مخالف یہ ہے "من لم ینس الصلاة بل ترکها عمدًا فلا یصل"

لیکن مفہوم مخالف سے استدلال جمہور کے نزدیک ضعیف ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھی مفہوم مخالف سے استدلال چند شرائط کے ساتھ جائز ہو یہاں مفقود ہیں ولذا لم یقولوا بہ ہنا۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۷۱) ۱۲ م ۱۳۔ کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۹) — البتہ حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں "ابوالمطوس ہو

یزید و قبل عبد اللہ بن المطوس، لین الحدیث، من السادسة برمز ع (۱) اخرج حدیثہ اصحاب السنن الأربعة تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۷۳ رقم ۸۷۷، باب الکنی حرف المیم) (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بھی ہے کیونکہ بعض طرق میں ابوالمطوس سے روایت مروی ہے اور بعض میں ابن المطوس سے، اور بعض روایات میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان واسطہ ہے اور بعض میں نہیں، اور بعض روایات میں ابوالمطوس براہ راست حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں اور بعض میں ان کے والد کا واسطہ ہے۔

اس کے برخلاف اگلے باب (باب ماجاء فی کفارة الفطر فی رمضان) میں اعرابی کا واقعہ آرہا ہے جس میں آپ نے روزہ توڑنے کی وجہ سے ان پر دو ماہ کے روزے واجب فرمائے اور یہ حدیث بھی مسلک جمہور کی مؤید اور صحیح ہے۔ — واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَفَّارَةِ الْفِطْرِ فِي رَمَضَانَ

عن ابی ہریرۃؓ قال: اُتاه رجلٌ، بعض حضرات نے ان کا نام سلمۃ بن صحر البیاضی

واضح ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث باب امام ترمذی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے بھی روایت کی ہے، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں افطر عمداً۔
و سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی کفارة من افطر یوماً من رمضان ۱۲ مرتب
حاشیہ صفحہ ۵۷۱

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۲۹) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں افطر عمداً ۱۲ م

۳۔ چنانچہ ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی کفارة من افطر یوماً من رمضان کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان ابن المطوس کا واسطہ ہے، نیز سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں افطر عمداً کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان دو واسطے ہیں پہلا عمارہ بن عمیر کا دوسرا ابن المطوس کا ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ سنن دارقطنی کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان کوئی واسطہ نہیں، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۲۹) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

۵۔ دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی کفارة من افطر یوماً من رمضان ۱۲ م

۶۔ دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۲۹) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

بتلا یا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، درحقیقت سلمہ بن صخرؓ ان صاحب کا نام ہے جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کرنے کے بعد جماع کر لیا تھا، ان کا واقعہ بھی اسی قسم کا ہے لیکن یہ دونوں واقعے الگ الگ ہیں۔

۱۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۴۰) باب إذا جامع فی رمضان - وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵) باب إذا جامع فی رمضان۔ اور بعض نے ان کا نام سلمان بن صخر البیاضی ذکر کیا تھا فظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں ”لم أفت علی تسمیة إلا أن عبد الفتی فی المسہات وتبعہ ابن بشکوال جزماً بأنہ سلمان أو سلمة بن صخر البیاضی“ کذا فی الفتح (ج ۲ ص ۱۴۱) نسیر ماسام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”یقال سلمان بن صخر ویقال سلمة بن صخر البیاضی“ ترمذی (ج ۱ ص ۸۷) باب ماجاء فی کفارة الظہار۔ پھر بعض حضرات نے ان کا نام اوس بن الصامت بتلا یا ہے جن کے بارے میں مسنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۲) کتاب الطلاق، باب فی الظہار میں مروی ہے ”عن خویلة بنت مالک بن ثعلبة قالت ظاہر منی زوجی اوس بن الصامت فحجت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أشکوا الیہ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیالنی فیہ ویقول اتقی اللہ فانہ ابن عمک فما برحت حتی نزل القرآن قد سمع اللہ قول الاتی تجادیک فی زوجہا الی الغرض فقال یعق رقبة قالت لا یجد قال فیصوم شهرین متتابعین الھ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ کما قال فی الفتح (ج ۲ ص ۱۴۰) ۱۲ م

۳۔ کما فی روایۃ ابن ابی شیبہؒ من طریق سلمان بن لیسا عن سلمہ بن صخرؓ ظاہر من امرأتہ فی رمضان وأنہ وطئہا فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم : حر رقبة ، قلت : ما ملک رقبة غیرہا وضرب صفحہ رقبتہ قال فصم شهرین متتابعین قال : وهل أصبت الذی أصبت إلا من الصیام ؟ قال : فاطعم ستین مسکیناً ، قال : والذی بعثک بالحق ما لنا من طعام ، قال : فانطلق الی صاحب صدقة بنی زریق فلیدفعہا الیک۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۴۱) باب إذا جامع فی رمضان ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ پچھلے حاشیہ کی روایت سے ظاہر ہو رہا ہے ۱۲ م

۵۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ سلمہ بن صخرؓ جنہوں نے اپنی بیوی کے ساتھ ظہار کر رکھا تھا ان کے بارے میں روایات میں لیل رمضان میں صحبت کرنے کا ذکر ہے چنانچہ ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷) باب ماجاء فی کفارة الظہار کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فلما مضی نصف من رمضان وقع علیہا لیلاً“ جبکہ حدیث باب کاندہ نہار رمضان سے متعلق ہے، چنانچہ بخاری (ج ۱ ص ۲۵۹) باب إذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شیء فتصدق علیہ فلیکفر میں حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ روایت اس طرح مروی ہے ”قال : بینما نحن جلوس عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذ حارہ رجل فقال یا رسول اللہ ! ہلکت ، قال : مالک ؟ قال : وقعت علی امرأتی وأنا صائم“ الھ۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

جمہوریہ کہتے ہیں کہ حدیث باب میں اشارۃ النص سے ہمارا مسلک ثابت ہو رہا ہے اور اشارۃ النص قیاس پر راجح ہوتا ہے لہذا اگر قیاس کرنا ہی ہے تو اس کو کفارۃ ظہار پر قیاس کرنا چاہئے کیونکہ دونوں کفارے بالکل ایک جیسے ہیں جبکہ کفارۃ یمین مختلف ہے۔

اس آیت میں اطعام مساکین، کسوۃ مساکین اور تحریر رقبہ میں اختیار دیا گیا ہے، اگرچہ صیام ثلاثہ آیات میں اختیار نہیں اور یہ صورت جمعی اختیار کی جائے گی جبکہ شروع کی تین صورتوں میں سے کوئی صورت ممکن ہے البتہ امام مالکؒ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کر سکتے ہیں جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: "ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر رجلاً أفطر في رمضان أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين أو يطعم ستين مسكيناً۔" (ج ۱ ص ۳۵۵، باب تغليظ تحريم الجوع في شهر رمضان على الصائم، واللفظ له) و آخر جہ مالک فی الموطأ (ص ۲۳۶ و ۲۳۷، کفارۃ من أفطر فی رمضان) و ابو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۳۲۵، کفارۃ من آتی الہ فی رمضان) و الدر قطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۹۱، رقم ۵۳۷، باب القبلة للصائم)۔

لیکن جمہور نے دوسری روایات کی روشنی میں اس روایت میں "أو" کو تخییر کے بجائے تنویر پر محمول کیا ہے لہذا صاحب اعلام السنن (ج ۱ ص ۱۲۳) باب وجوب الکفارة والقضاء إذا أفطر فی رمضان بعد الصیام بغیر عذر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۶۴

لہ الدال بالاشارة هو اللفظ الدال علی معنی لم یکن اللفظ مسوقاً لہ فلا یفہم بنفس الکلام فی اول السماع من غیر تأمل کذا فی التہلیل (ص ۱۰۱) بحث الدال بالاشارة ۱۲ م

لہ کفارۃ ظہار کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحَرِّرْ رَقَبَةً مِّن قَبْلِ اَنْ يَتَمَاسَا ذَٰلِكُمْ تَوْعَدُونَ بِهِ ؕ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ؕ فَمَن لَّمْ يَجِدْ نَفْسِيَّامَ شَهْرَيْنِ مُّتَمَّتًا بَعَيْنٍ مِّن قَبْلِ اَنْ يَتَمَاسَا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ؕ سُوْرَةُ الْمَجَادِلَةِ آیت ۳۲ و ۳۳ آیت سے ظاہر ہے کہ کفارۃ ظہار کی تینوں صورتوں میں تخییر نہیں بلکہ ترتیب ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ کفارۃ صوم میں بھی ترتیب ہو نہ کہ تخییر ۱۲ مرتب

لہ چنانچہ کفارۃ ظہار اور کفارۃ صوم دونوں میں پہلے عتق رقبہ ہر وہ ممکن نہ ہو تو پے درپے ساٹھ روزے، اور وہ بھی ممکن نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ جبکہ کفارۃ یمین میں تخییر کے ساتھ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا ان کو لباس پہنانا یا تحریر رقبہ کا ذکر ہے اور ان میں سے کسی پر (باقی حاشیہ صفحہ ۵۶۵)

حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن جریرؒ، فلیح بن سلیمانؒ، عمرو بن عثمان المخزومیؒ بھی کفارہ صوم میں تخییر کے قائل ہیں۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ امام زہریؒ سے ترتیبؒ روایت کرنے والوں کی تعداد تیس یا اس سے بھی زائد ہے کہ ما نقل الحافظات فتقدم روايتهم۔

پھر ”شہین متابعین“ کے ذیل میں مسند بزار کی ایک حدیث میں تفصیل بیان کی گئی ہے کہ اس شخص نے روزہ نہ رکھ سکے کی وجہ یہ بتائی کہ ”هل لقيت مالم لقيت الا من الصيام؟“ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے شدت شہوت کو عدم استطاعت صوم قرار دیا، اسی لئے امام شافعیؒ شدت شہوت کو عذر ترک صوم قرار دیتے ہیں لیکن حنفیہ اس کو ان صاحب کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں اور عام لوگوں کے لئے اس کو عذر نہیں قرار دیتے۔

قدرت نہ ہونے کی صورت میں تین دن کے روزے ضروری ہیں۔ اس تفصیل سے کفارہ صوم کی کفارہ یمن کے ساتھ عدم مناسبت اور کفارہ ظہار کے ساتھ اس کی قوی مناسبت ظاہر ہو جاتی ہے۔ خاص طور سے جبکہ آیت ظہار اور حدیث کفارہ صوم کے الفاظ ترتیب پر دلالت کرتے ہیں اور آیت یمن کے الفاظ

حاشیہ صفحہ ۵۶۵

۱۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۳۵) باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ ۱۲ م

۲۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۳) باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ ۱۲ م

۳۔ حوالہ بالا ۲

۴۔ قال العینی: ورجح الترتیب ایضاً بأن راویہ حکى لفظ القسمة علی وجهها فمعه زيادة علم من صورة الواقعة وراوی

التخییر حکى لفظ الحديث فدل علی أنه من تصرف بعض الرواة إما لتقصلا اختصاراً ولغير ذلك، ویرجح الترتیب ایضاً بأنه

أحوط۔ وحمل المذهب والقرب علی التعدد وبوجوبه لأن القسمة واحدة والأصل عدم التعدد وحمل بعضهم الترتیب

علی الاولیة والتخییر علی الجواز۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۳) باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ ۱۲ مرتب

۵۔ أخرجه البزار من طريق محمد بن اسحاق حدثني الزهري عن حميد عن ابي هريرة وذكر الحديث وفيه: قال: ثم شہرني

متتابعين، قال: يا رسول الله! هل لقيت مالم لقيت الا من الصيام۔ کذا فی التخییر (ج ۲ ص ۲۰۴، رقم ۹۲۱)

کتاب الصیام، قبل باب صوم التطوع ۱۲ مرتب

۶۔ کما فی ”الفتح“ للمحقق (ج ۳ ص ۱۳۳، باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ۔ والعمدة للعینی (ج ۱ ص ۳۳)

۱۲ مرتب (ج ۲ ص ۱۳۵)

قال : اجلس ، فجلس فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر و

لہ وہ زنبیل یا ٹوکری جو کھجور کے پتوں سے بناتے ہیں ، وایضاً کل شیء مضفور فهو عرق۔ مجمع بالانوار (ج ۳ ص ۵۷۳)
بعض روایات میں یہاں یہ الفاظ مروی ہیں ” فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكتل فيه خمسة عشر صاعاً
من تمر “ کما فی السنن للدارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۰ ، رقم ۲۵۷ و ۲۶۷ باب طلوع الشمس بعد الافطار)۔

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں : وقال الخطابي : وظاهره يدل على أن قدر خمسة عشر صاعاً يكفي للكفارة عن شخص واحد
لكل مسكين مد ، قال وقد جعله الشافعي أصلاً لمذهبه في أكثر المواضع التي يجب فيها الاطعام ، وعندنا (الحنفية)
الواجب لكل مسكين نصف صاع من بر أو صاع من تمر كما في كفارة الظهار — كذا في العمدة (ج ۱ ص ۳۷) باب
إذا جامع في رمضان

اب اگر اس ”عرق“ یا ”مکتل“ کو پندرہ صاع کے مساوی قرار دیا جائے تو یہ مسلک حنفیہ کے
خلاف ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک پندرہ صاع سے کسی صورت میں کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ حضرت عائشہؓ
سے اس قصہ میں ” فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق من تمر فيه عشرون صاعاً کے الفاظ مروی ہیں (دیکھیے بیہقی
ج ۲ ص ۲۲۳ ، باب كفارة من أتى أهله في رمضان) — وروی ” ما بين خمسة عشر صاعاً إلى عشرين “ کما فی العمدة (ج ۱ ص ۳۷)
ان تمام صورتوں میں سے کوئی صورت بھی بظاہر مسلک حنفیہ پر منطبق نہیں ہوتی۔ البتہ اگر یہ کہا جائے
کہ یہ مقدار کفارہ کے طور پر نہیں تھی بلکہ گھروالوں کے نفقہ کے لئے تھی (جیسا کہ استاذ محترم کی تقریر میں یہ
بات آگے آرہی ہے) تو کوئی اعتراض نہ ہو سکے گا۔ حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ ایک روایت میں
”ستون صاعاً“ کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ کما فی تقریر الترمذی لہ (ص ۲۴) طبع کتب خانہ اعزازیہ یوبند
اس صورت میں سرے سے کوئی اشکال ہی وارد نہ ہوگا ، لیکن روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ
مل سکی۔ البتہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵ ، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم الخ) میں حضرت
عائشہؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ” فأمره أن يجلس فجاءه عرقان فيهما طعام فأمره رسول الله صلى الله
عليه وسلم أن يتصدق به “ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ گندم کے دو ”عرق“ لائے گئے
تھے ، علامہ عینیؒ عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷) میں لکھتے ہیں ” فإذا كان العرق خمسة عشر فالعرقان ثلثون صاعاً
على اثنين مسكيناً لكل مسكين نصف صاع “ اس صورت میں حنفیہ پر کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا اور ظاہر ہی
کہ مسلم کی روایت کو دوسری روایات پر ترجیح ہوگی۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶) و
ص ۲۷ ، باب إذا جامع في رمضان ، اور اوجز المسالك (ج ۳ ص ۴۲ ، كفارة من أفطر في رمضان) ۱۲ شیعہ شریعت

العراق المکتل الضخم — قال : فتصدق به فقال ما بين لابتيها أحد
 أنقر منّا ، قال : فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنياب^۱ه
 قال : " حدك فإطعمه أهلك " اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر والوں کو
 کھانا کسلا دے تو کفارہ ادا نہیں ہوتا لہذا یا تو یہ ان صاحب کی خصوصیت تھی یا اس کا مطلب یہ تھا
 کہ فی الحال تو اس ٹوکری سے اپنے گھر والوں کا نفقہ ادا کرو اس لئے کہ جب گھر والے بھوکے ہوں تو
 انسان کا پہلا فریضہ ان کا پیٹ بھرنا ہے لہذا کھجوریں اپنے استعمال میں لے آؤ ، بعد میں جب کبھی
 وسعت ہو تو کفارہ ادا کر دینا ، اس توجیہ کے مطابق حدیث میں خصوصیت اور تخصیص ماننے کی ضرورت
 نہیں رہتی اس لئے یہ توجیہ راجح ہے ۔

یہاں ایک دوسرا مسئلہ مختلف فیہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک
 روزہ خواہ کسی بھی صورت سے (عملاً) توڑا جائے ہر صورت میں
 بھی موجب کفارہ ہے ؛ لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے
 نزدیک یہ کفارہ صرف اس شخص پر واجب ہے جس نے روزہ جماع کے ذریعہ توڑا ہو ، اکل و
 شارب پر نہیں — وہ یہ کہتے ہیں کہ کفارہ کا حکم خلاف قیاس ہے لہذا اپنے مورد پر منحصر ہے گا ،
 اور اس کا مورد جماع ہے ، جبکہ اکل و شرب میں کفارہ کا وجوب کسی حدیث سے ثابت نہیں اور

۱۔ اللآبۃ : الحرة وهي ارض ذات حجارة سود قد البستها لكثرة تها ، وجمعها لآبات ، وإذا كثرت فهي اللاب واللوب ،
 وأنفها عن دار ، والمدنية ما بين حرتين عظيمتين ، كذا في " الجمع " للعلامة الفتوى (ج ۴ ص ۵۱۲) ۱۲ مرتب
 ۲۔ انياب " یہ " تاب " کی جمع ہے ، انیب ، نیوب اور انایب بھی جمع آتی ہے ۔ انیاب سے مراد وہ چار
 دانت ہیں جو سامنے کے چار دانتوں کے دائیں بائیں ہوتے ہیں ، دو دائیں جانب اور دو بائیں جانب ۱۲ مرتب
 ۳۔ جیسا کہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۰۸ ، رقم ۲۱۰۰ ، باب طلوع الشمس بعد الافطار) کی ایک روایت کے الفاظ
 اس طرف اشارہ کر رہے ہیں " قال : والذي بعثك بالحق ما بالمدينة اهل بيت احوج منّا ، قال : فانطلق
 فكله أنت وعيالك " فقد كفر الله عنك " — ۱۳ مرتب

۴۔ امام مالکؒ ، سفیان ثوریؒ ، امام اسحاقؒ اور عبداللہ بن مبارکؒ کا بھی یہی مسلک ہے ، دیکھئے حاشیہ
 الکوکب شیخ الحدیث رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۲۵۳) و "الأوجز" ۱۰ (ج ۲ ص ۳۵) ، کفارہ من أفطرني رمضان فراجعهما للتفصيل ۱۲
 ۵۔ کافی "البدایہ" (ج ۱ ص ۲۱۹) باب ما يوجب القضاء والكفارة ۱۲ م

قیاس سے اس کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اکل و شرب میں کفارہ کا حکم ہم قیاس سے ثابت نہیں کرتے بلکہ حدیث باب کی دلالت النفس سے ثابت کرتے ہیں، کیونکہ حدیث باب کو سننے والا ہر شخص اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ وجوب کفارہ کی علت روزہ کا توڑنا ہے اور یہ علت اکل و شرب میں بھی پائی جاتی ہے اور اس علت کے استخراج کے لئے چونکہ اجتہاد و استنباط کی ضرورت نہیں بلکہ مجرد علم لغت اس کے لئے کافی ہے اس لئے یہ قیاس نہیں بلکہ دلالت النفس ہے۔ سنن دارقطنی کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس میں مروی ہے ”جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: افطرت يوماً من شهر رمضان متعمداً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اعتق رقبة إن“ اس روایت کے الفاظ اس پر دلالت ہیں کہ وجوب کفارہ کا اصل مدار افطار متعمداً پر ہے خواہ کسی بھی طریقہ سے ہو۔ واللہ اعلم

۱۔ الدال بدلالة النص هو اللفظ الدال على ان حكم المنطوق به ثابت لمسكوت عنه نفهم علة ذلك الحكم بمجرد العلم باللغة — تسهيل الوصول الى علم الاصول (ص ۱۰۲) بحث الدال بدلالته ۱۲ مرتب

۲۔ کمافی فتح القدير (ج ۲ ص ۷۱) باب ما يوجب القضاة والكفارة ۱۲ م

۳۔ القیاس ہو تعدیة الحكم من الاصل الى الفرع (یا یقار الحكم فی الاصل) بعللة متحدة بينهما لا تدرك بمجرد اللغة — احسن الحواشی علی اصول الشاشی (ص ۸۳) البحث الرابع فی القیاس ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۲۰۹ رقم ۲۲) باب طلوع الشمس بعد الافطار — اس میں محمد بن عمرو اقری اگرچہ ضعیف ہے لیکن ابوالدیس نے ان کی متابعت کی ہے، دیکھئے ”التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی“ ۱۲ مرتب

۵۔ پھر اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ جن صورتوں میں کفارہ واجب ہوتا ہے ان میں صرف دار کفارہ سے آدمی بری الذمہ ہو جاتا ہے یا اس دن کی قضا علیحدہ واجب ہوتی ہے؟

امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، ابو ثورؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب

کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص کے ذمہ کفارہ کے ساتھ ساتھ اس دن کے روزہ کی قضا بھی مستقلاً واجب ہو۔

اس بارے میں امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کفارہ اعتاق رقبة یا اطعام مساکین سے ادا کیا جائے

کیا جا رہا ہو تو اس دن کے روزہ کی قضا علیحدہ واجب ہوگی اور اگر کفارہ ”صیام شہرین“ سے ادا کیا جائے

جا رہا ہو تو اب اس دن کے روزہ کی مستقلاً قضا واجب نہ ہوگی بلکہ وہ روزہ صیام شہرین ہی کے ضمن میں ادا ہوگا۔

بَاب مَا جَاءَ فِي السَّوَالِ لِلصَّائِمِ

رَأَيْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا لَا أَحْصِي يَتَسَوَّكُ وَهُوَ صَائِمٌ

حدیث باب سے روزہ میں مسواک کا مطلقاً جواز بلکہ استحباب معلوم ہوتا ہے اور یہی حنفیہ کا مسلک ہے، جبکہ بعض فقہاء نے روزہ میں مسواک کو مکروہ کہا ہے، بعض نے زوال کے بعد،

ہو جائے گا۔ جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ کفارہ ادا کرنے کی صورت میں اس دن کی قضا واجب نہیں ہوتی خواہ کفارہ کسی بھی صورت سے ادا کیا جا رہا ہو، چنانچہ ابو عمر فرماتے ہیں کہ ”لم یردنی حدیث عائشہ ولا فی حدیث ابی ہریرۃ فی نقل الحفاظ للأخبار التي لا علة فيها ذكر القضاء وإنما فيها الكفارة — لیکن حقیقت یہ ہے کہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰)، باب ما جاء في كفارة من أفطر يوماً من رمضان) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں اس ایک روزہ کی قضا کی بھی تصریح ہے چنانچہ اس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”وهم يوماً مكانه“۔ اس سے بھی مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔ نیز مؤطا امام مالک (ص ۲۳۸)، كفارة من أفطر في رمضان) میں حضرت سعید بن المسیبؓ کی روایتِ مرسلہ میں مروی ہے ”كله وصم يوماً مكان ما أصبت“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ کے ساتھ اس دن کی قضا بھی لازم ہے۔ واللہ اعلم۔ ہذا كله ما خوذ من العمدة للعيني (ج ۱ ص ۲۸)، باب إذا جامع في رمضان) بزيادة من المرتب عاناه الله۔

————— حاشیہ صفحہ ۵۷۱ —————

۱۔ سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، محمد بن سیرینؒ، ابراہیم نخعیؒ، عطاءؒ، سعید بن جبیرؒ، مجاہدؒ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے، اور ابن علیہؓ فرماتے ہیں ”السواك سنة للصائم والمفطر والطيب اليايس سوار“ عمدة للعيني (ج ۱ ص ۱۴)، باب اغتسال الصائم ۱۲ مرتب

۲۔ كما في العمدة (ج ۱ ص ۱۴)، باب اغتسال الصائم) فقال: (القول) الثاني كراهية للصائم بعد الزوال استحبابه قبله برطب أو يابس وهو قول الشافعي في أصح قوليه (وقوله الثاني مطابق بالحقيقة لما نقله الترمذي من رواية ثورود في عن علي رضي الله تعالى عنه كراهية السواك بعد الزوال رواه الطبراني اهـ

علامہ نور کی معارف السنن (ج ۶ ص ۷۷) میں فرماتے ہیں ”و لم يدل حديث صحيح علي كراهية بعد

الزوال وروى فيه احاديث ضعاف، آخر جيب الزيلعي والعيني وغيرهما ۱۲ مرتب

بعض نے عصر کے بعد اور بعض نے ترسواک کو مکروہ اور خشک کو جائز کہا ہے۔^۲
 لیکن حدیث باب ان سب کے خلاف حجت ہے۔ ان حضرات کا مشترکہ استدلال
 ”لخلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح اطسك“ والی حدیث سے ہے، وجہ
 استدلال یہ ہے کہ مسواک سے بو جاتی رہے گی جو حدیث کے منشاء کے خلاف ہے۔
 لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کا منشاء یہ نہیں کہ اس بو کو باقی رکھنے اور اس کے تحفظ کی
 کوشش کی جائے بلکہ اس کا منشاء یہ ہے کہ لوگ روزہ دار سے گفتگو کرنے سے اس کی بو کی بنا پر

۱۔ کما فی العمدة (ج ۱ ص ۱۳) فقال: (القول) الثالث: كراهية للصائم بعد العصر فقط ويروي عن أبي هريرة^۳ م
 ۲۔ چنانچہ علامہ عینی^۴ فرماتے ہیں: (القول) الخامس: أنه يحرم السواك للصائم بالسواك الرطب دون غيره سوا
 أول النهار وآخره وهو قول مالك^۵ وأصحابه، ومن روى عنه كراهية السواك الرطب للصائم الشعبي وزیاد بن
 حدير والبوميسرة والحكم بن عتيبة وقتادة“

اس مسئلہ میں پانچواں قول تفرقة بين صوم الفرض وصوم النفل“ کا ہی فیکرہ فی الفرض بعد الزوال و
 لا يحرم في النفل لأنه أبعد عن الرياء، حكاہ المسعودی عن احمد بن حنبل و حکاہ صاحب المعتمد من الشافعية
 عن القاضي حسين۔

۱۔ درچھٹا قول یہی ”کراہتہ للصائم بعد الزوال مطلقاً و کراہتہ الرطب للصائم مطلقاً“ وهو قول احمد واسحاق بن راہویہ
 دیکھئے عمدہ للعینی (ج ۱ ص ۱۳) باب اغتسال الصائم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۲۵۴) جامع الصيام

۳۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب الصوم، باب فضل الصوم — د (ص ۲۵۵) باب بل يقول إني صائم
 إذا شئت — د (ج ۲ ص ۸۷۸) کتاب اللباس، باب ما يذكر في المسك۔

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۳) باب فضل الصيام

۵۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۰۹) فضل الصيام

۶۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ما جاء في فضل الصوم

۷۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۸) باب ما جاء في فضل الصيام

۸۔ سنن دارمی (ج ۱ ص ۳۵۶ رقم ۱۷۷۷) باب في فضل الصيام ۱۲ مرتب

نہ کمترین اور اُسے بُرا نہ سمجھیں۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكَحْلِ لِلصَّائِمِ

جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال : اشتكت عيني أفأكتحل و
 أنا صائم ؟ قال : نعم : آنكحون میں سرمہ لگانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ سرمہ
 کی سیاہی تھوک میں نظر آنے لگے اسی طرح آنکھوں میں دوا ڈالنے سے بھی روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ حلق
 میں اس کا ذائقہ محسوس ہونے لگے (لأن الموجود في حلقه أثره داخل من المسام والمفطر
 الداخل من المنافذ)

واضح رہے کہ سفیان ثوریؒ، عبد اللہ بن المبارکؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک
 صائم کے لئے سرمہ لگانا مکروہ ہے کما نقلہ الترمذی۔

۱۔ کما فی العمدة (ج ۱۱ ص ۱۳) باب اغتسال الصائم ۱۲ م
 ۲۔ حضرت شیخ الحدیث قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ”حنفیہ کے نزدیک مسواک ہر وقت مستحب ہے اس لئے
 کہ مسواک سے دانتوں کی بو زائل ہو جاتی ہے اور حدیث (تخلوف فم الصائم الخ) میں جس بو کا ذکر ہے معدہ
 کے خالی ہونے کی ہے نہ کہ دانتوں کی۔“ تبلیغی نصاب، فضائل رمضان، فصل اول۔

وہذا التوجيه من كلام الباجي۔ کما نقلہ الشيخ فی ”الاوجز“ (ج ۳ ص ۸۹) جامع الصیام ۱۲ مرتب

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ تفصیل فتاویٰ ہندیہ (عالمگیریہ) سے ماخوذ ہے (ج ۱ ص ۲۰۳) الباب الرابع فيما يفسد وما لا يفسد ۱۲ مرتب

۵۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۷۹) ۱۲ م

۶۔ ان حضرات کا استدلال سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۳، باب فی الکحل عند النوم) کی روایت سے ہے:
 ”حدثنا النعماني نا علي بن ثابت حدثني عبد الرحمن بن النعمان بن معبد بن يوزة عن أبيه عن جدّه عن النبي
 صلى الله عليه وسلم أنه أمر بالامد (حجر الكحل) المروح (المطيب بالمسك) عند النوم وقال : ليتقه الصائم“
 لیکن یہ روایت ناقابل استدلال ہے خود امام ابوداؤد فرماتے ہیں ”قال ابوداؤد: قال لي يحيى بن
 معين: هو حديث منكر۔ یعنی حدیث الکحل۔ رواة سے متعلقہ کلام کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲

ص ۲۵۷) باب ما يوجب القضاة والكفارة احاديث الخصوم ۱۲ مرتب

کھل للصائم سے متعلق تمام روایات ضعیف ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں ”ولا یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذا الباب شیء“ چنانچہ حدیث باب بھی البوعاتکہ کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن چونکہ اس مضمون کی متعدد روایات مروی ہیں اس لئے ان کا مجموعہ قابل استدلال ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُبْلَةِ لِلصَّائِمِ

- عن عائشةؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقبل فی شہر الصوم :
 روزہ دار کے لئے قبلہ کا کیا حکم ہے ؟ اس بارے میں فقہار کے پانچ اقوال ہیں :
 ① بلا کراہت جائز ہے بشرطیکہ روزہ دار کو اپنے نفس پر اعتماد ہو کہ اس کا یہ عمل مفضی الی الجماع نہ ہوگا اور ایسے اندیشہ کی صورت میں مکروہ ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کا یہی مسلک ہے، علامہ خطابیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔
 ② مطلقاً مکروہ ہے کسی قسم کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہی ہے۔
 ③ مطلقاً جائز ہے، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور داؤد ظاہریؒ کا یہی مسلک ہے۔
 ④ نفلی روزوں میں اس عمل کا جواز ہے اور فرض روزوں میں ممانعت ہے۔
 ⑤ روزہ میں یہ عمل مطلقاً ممنوع ہے، بعض تابعین کا یہی مسلک ہے۔

واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ حافظ زیلعیؒ صاحب ”التتبع“ کا قول نقل کرتے ہیں ”والبوعاتکہ مجمع علی ضعفہ واسمہ طریف بن سلیمان ویقال سلیمان بن طریف، قال البخاری : منکر الحدیث، وقال النسائی : بیس ثقتہ، وقال الرازی : ذاہل الحدیث، نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۵۶) باب ما یوجب القصار والكفارة ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے ”زیلعی علی الہدایۃ (ج ۲ ص ۴۵۵ تا ص ۴۵۷) باب ما یوجب الحج ۱۲ مرتب

۳۔ شیخ ابن ہمامؒ اس مضمون کی متعدد روایات نقل کر کے لکھتے ہیں ”فہذہ عدۃ طرق، ان لم یصح بواحد منها فالجموع سکت بہ لتعدد الطرق“ فتح القدر (ج ۲ ص ۷۶) باب ما یوجب القصار والكفارة ۱۲ مرتب

۴۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۵۔ یہ تمام تر تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۸۰) اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۹، باب القبلة للصائم) سے ماخوذ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الصَّائِمِ

عن عائشة قالت: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبأشني و هو صائم وكان أملككم لأربه" یہاں مباشرت سے مراد مباشرتِ فاحشہ نہیں بلکہ مطلق لمس ہے، اور تقبیل کی طرح لمس بھی اس شخص کے لئے جائز ہے جسے اپنے اوپر پھر دوسرے ہو کہ اس سے آگے نہیں بڑھے گا۔ جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ارشاد "وكان أملككم لأربه" سے معلوم ہوتا ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ "أَرَبُ" بفتح الهمزة والراء کے معنی "حاجت" کے ہیں اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ آپ اپنی حاجاتِ نفس کو سب سے زیادہ قابو میں رکھنے والے تھے اور "أَرَبُ" بکسر الهمزة وسكون الراء "عضو" کے معنی میں آتا ہے اس حدیث میں روایتیں دونوں ہیں، لیکن پہلی روایت راجح اور اوفق بالادب ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ لِاصْيَا لِمَنْ دَلِمَ يَعْنِي مِنَ اللَّيْلِ

عن حفصة عن النبي صلى الله عليه وسلم: قال: من لم يجمع

لہ المباشرة الملامسة واصل الملامسة: التقارُّ البشريْن ای لمس بشرة الرجل بشرة المرأة، يستعمل بمعنى الوطئ فی الفرج وخارجاً منه، ليس الجماع مراداً بهذه الترجمة۔ کذا فی الفتح (ج ۴ ص ۱۲۹) باب المباشرة للصائم والعمرة (ج ۱۱ ص ۷) ۱۲ مرتب

۱ کہ اس لفظ کی تحقیق کے لئے دیکھئے "مجمع بحار الانوار" (ج ۱ ص ۴۳) باب الهمزة مع الراء ۱۲ م
۲ کہ "أَرَبُ" بکسر الهمزة حاجت کے معنی میں بھی آتا ہے، علامہؒ لکھتے ہیں "وبعضهم يرويه بكسر فسكون ويؤتىل معنی الحاجة والعضو ای الذکر۔ مجمع (ج ۱ ص ۴۳)۔

۳ نیز علامہ منبوریؒ لکھتے ہیں "وجاء بالكسر أيضاً بمعنى الحاجة" "معارف" (ج ۶ ص ۸۲) ۱۲ مرتب
۴ صاحب مجمع البحار "وكان أملككم لأربه" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں "أي الحاجة، أي كان غالباً لهواه، أي كان أكثر المحذنين يروونه بفتح همزة وراء (ج ۱ ص ۴۳) ۱۲ مرتب
۵ کہما قال التورثي واختاره الشيخ الانور لكشميري رحمه الله، وبالطبي إلى أخذه بمعنى العضو۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۸۲) ۱۲ مرتب

الصيام قبل الفجر فلا صيام له :

روزہ کی نیت کس وقت سے ضروری ہے؟ | حدیث باب میں اجماع کے معنی پختہ عزم کرنے کے ہیں اس حدیث کی بنا پر امام مالکؒ فرماتے

ہیں کہ روزہ خواہ فرض ہو یا نفل یا واجب، ہر صورت میں صبح صادق سے پہلے پہلے نیت کرنا ضروری ہے، صبح صادق کے بعد نیت کرنے سے روزہ نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فرائض و واجبات کا تو یہی حکم ہے لیکن نوافل میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ بھی فرض روزہ میں تبییت نیت کے قائل ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ نیز سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ صوم رمضان، نذر معین اور نفل روزوں میں کسی میں بھی تبییت نیت ضروری نہیں اور ان تمام میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے البتہ صرف صوم قضاء اور نذر غیر معین میں رات سے نیت کرنا واجب ہے اور حدیث باب حنفیہ کے نزدیک انہی آخری دو صورتوں (قضاء، یا نذر غیر معین) پر محمول ہے جبکہ نفل روزوں کے بارے میں حنفیہ کا استدلال اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومًا، فقال: هل عندک من شئ؟ قالت: قلت: لا، قال: فانی صائم۔ اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ آپ نے فجر کے بعد روزہ کی نیت فرمائی، اور فرائض کے بارے میں حنفیہ کی دلیل حضرت سلمہ بن اکوعؓ کی روایت ہے قال: أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلًا

۱۲ مرتب
باب صوم رمضان
۳۵۹ (ج ۳ ص ۹۱)
۱۲ مرتب
باب صوم رمضان
۳۵۹ (ج ۳ ص ۹۱)

لہ اعلم "أنه لا یصح صوم الإبتیة اجماعًا فرضًا کان أو تطوعًا لانه عبادة محضة فافتقر الی النیة كالصلاة" کذا فی المغنی (ج ۳ ص ۹۱) کتاب الصیام، مسألة: ولا یجزئ صیام فرض حتی ینویہ — البتہ وقت نیت کے بارے میں فقہار کا اختلاف ہے جس کی تفصیل متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب

۱۳ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے "معارف" للبنوری (ج ۶ ص ۸۲ و ۸۳) اور "مغنی" لابن قدامہ (ج ۳ ص ۹۱) مسألة: ولا یجزئ صیام فرض حتی ینویہ ۱۲ مرتب

۱۴ باب ما جاز فی افطار الصائم المتطوع ۱۲ م

۱۵ أخرجه البخاری فی "المصحح" (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹، باب صیام یوم عاشوراء — واللفظ له — وبه الروایة من ثلاثیات البخاری)

من أسلم أن أذن في الناس أن من كان أكل فليصمه بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصمه فإن اليوم يوم عاشوراء؟ اور یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ صوم عاشوراء فرض تھا چنانچہ ابو داؤد کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ آپ نے عاشوراء کی قضاء کا حکم دیا جو فرائض کی شان ہے، البتہ قضاء رمضان اور نذر غیر معین میں چونکہ کوئی خاص دن مقرر نہیں ہوتا اس لئے پورے دن کو اس روزہ کے ساتھ مخصوص کرنے کے لئے رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے اور حدیث باب میں اسی کا بیان ہے جبکہ نذر معین اور رمضان کے اداروں کی تعیین ہو چکی ہے لہذا اس میں رات سے نیت کرنا ضروری نہیں۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي افْطَارِ الصَّائِمِ الْمُتَطَوِّعِ

عن أم هانئ قالت: كنت قاعدة عند النبي صلى الله عليه وسلم فأتاني بشراب، فشرب منه ثم ناولني فشربت منه، فقلت: إني أذنبت فاستغفر لي قال: وما ذاك؟ قالت: كنت صائمة فأفطرت، فقال: أأمن قضاء كنت تقضينه؟ قالت: لا، قال: فلا يضرك؟ اس حدیث کی بنا پر شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ نقلی روزہ بلا عذر توڑا جاسکتا ہے چنانچہ اگلی روایت میں اس حدیث کے ساتھ یہ الفاظ بھی مروی ہیں الصائم المتطوع أمين نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر؟

لہ (ج ۱ ص ۲۳۲) باب فی فضل صومہ (ای عاشوراء)۔ "عن عبد الرحمن بن مسلمة عن عمه أن أسلم أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقال: سمعت يومكم هذا؟ قالوا: لا، قال: فأتوا بقية يومكم واقضوه؟" قال ابو داؤد: یعنی یوم عاشوراء ۱۲ مرتب

لہ سفیان ثوری اور امام اسحاقؒ کا مسک بھی یہی ہے۔ کما فی المغنی (ج ۳ ص ۱۵۲) مسألة: ومن دخل في صيام تطوع فخرج فلا قضاء عليه۔

واضح ہے کہ حنفیہ کی "المنتقى" والی روایت روزہ توڑنے کے حق میں شافعیہ کے مطابق ہے، چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں "در رواية المنتقى: "سباح بلا عذر" پھر آگے چل کر فرماتے ہیں "واعقادی أن رواية المنتقى أوجه" فتح القدیر (ج ۲ ص ۸۶) فصل ومن كان مريضاً في رمضان الف ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بلا عذر روزہ توڑنا ناجائز ہے ، اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ ضیافت ایک عذر ہے جس کی بنا پر روزہ توڑنا جائز ہے ۔ بالخصوص جبکہ یہاں پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت تھی جو ایک اہم عذر تھا ۔

البتہ نتائج اور عملی اعتبار سے یہ اختلاف لفظی جیسا ہے اس لئے کہ اگرچہ حنفیہ کے نزدیک بلا عذر افطار جائز نہیں لیکن اعدار کی فہرست اس قدر طویل ہے کہ معمولی معمولی اعدار کی بنا پر روزہ توڑ دینا جائز ہو جاتا ہے ۔

حدیث باب کے تحت دوسرا مسئلہ یہ کہ نفلی روزہ توڑنے سے اس کی قضا واجب ہوتی ہو یا نہیں ؟ شافعیہ اور حنابلہ عدم وجوب کے قائل ہیں کہ وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں آپ نے حضرت ام ہانیؓ کو قضا کا حکم نہیں دیا بلکہ فرمایا ” الصائم الملتطوع أمین نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر ۛ“

۱۔ حنفیہ کی ظاہر روایت یہی ہے کہ فی نفع ابن الہمام (ج ۲ ص ۸۶) — ابراہیم نخعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی ہے ، علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں ” وقال النخعی والوحیفة و مالک یلزم بالشروع فیہ ولا یخرج منه الا بعذر۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۵۲) مسألة : ومن دخل فی صیام تطوع الی ۱۲ مرتب

۲۔ اختلف المشایخ رحمہم اللہ علی ظاہر الروایۃ ہل النیاسة عذراً ولا ؟ قیل : نعم ، وقیل : لا ، وقیل : عذر قبل الزوال لا بعده إلا إذا کان فی عدم الشطر بعده (ای بعد الزوال) ، عقوق لا حد الوالدین لا غیرہما — کذا فی ”الفتح“ لابن ہمام (ج ۲ ص ۸۶) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۸۱) فصل فی العوارض — اور مراقی الفلاح (ص ۱۳۵) فصل فی العوارض ۱۲ مرتب

۴۔ سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے ۔ مغنی (ج ۳ ص ۱۵۱ و ص ۱۵۲) ۱۲ مرتب

۵۔ نیز ان کا استدلال سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۱۹ ، النیۃ فی السیام) میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے بھی ہوئی کہ قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوماً فقال : ہل عندک من شیء فقلت لا ، قال : فإنی صائم ، ثم مررتی بعدہ ذلک الیوم وقد أبصر الی حیس وہ کسانا جو کھجور لگھی اور پیرو غیر سے بتایا جاتا ہے فنبأت (ای اخفیت) لہ منہ وہ کان یحب الحیس قالت یا رسول اللہ ! إنه أبصر لہنا حیس فنبأت لک منہ قال : أدنیہ ، أما إلی قد أصححت وأنا سائم فاکل منہ ثم قال : إنما مثل صوم التطوع مثل الریبل یخرج من مالہ الصدقة فان شار أمضاً وإن شار حبسہا — علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی (ج ۳ ص ۱۵۲) میں بتایا ہے

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نفلی روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی ”وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ“ سے ہے، نیز اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے ”قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلتا منه، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني إليه حفصة - وكانت ابنة أبيها - فقالت: يا رسول الله إننا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلتا منه؟ قال: أقضيا يومًا آخر مكانه“

جہاں تک حضرت ام ہانیؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مطلب یہ ہے کہ متطوع کے حق میں چھوٹے چھوٹے اذکار سے بھی جواز افطار کی گنجائش ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قضا کا حکم دیا ہو لیکن راوی نے اس کو ذکر نہ کیا ہو اور عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وِصَالِ شَعْبَانَ بِقِصَاصِ

عن أم سلمة قالت: ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصوم شهرين متتابعين إلا شعبان ورمضان“ اس روایت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کے علاوہ شعبان کے بھی تمام ایام میں مسلسل روزے رکھتے تھے۔

۱۔ کافی المغنی (ج ۳ ص ۱۵۳): وقال النخعي والبوخاري ومالك يلزم بالشروع فيه ولا يخرج منه إلا بعذر، فان خرج قضي، وعن مالك لا قضاء عليه۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کی اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے مطابق۔ البتہ علامہ بخاریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۸۵) میں لکھتے ہیں ”فقال مالك - كافي المدونة (ج ۱ ص ۱۸۳) - أن من أصبح صائماً متطوعاً فأفطر متعمداً يكون عليه القضاء، وهذا قريب من مذهب أبي حنيفة وجعلهما ابن رشد في ”قواعده“ واحداً“ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سورہ محمد آیت ۳۲ پ ۱۲۔

۳۔ باب ماجاء فی ایجاب القضاء علیہ ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب ۱۲

جیسے حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "قَالَ: مَا صَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهْرًا كَامِلًا قَطُّ غَيْرَ رَمَضَانَ الْهِجْرَةِ" جس سے ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عام تمام شعبان کے اکثر ایام میں روزہ رکھنے کا تھا اس اکثریت کو کل شہر کا حکم دے کر حضرت اُم سلمہؓ نے "مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصُومُ شَهْرًا مِمَّنْ مَتَّ الْعَيْنُ إِلَّا شَعْبَانَ وَرَمَضَانَ" روایت کر دیا، لیکن نفس الامر میں چونکہ آپ نے شعبان کے پورے مہینے میں مسلسل روزے رکھتے تھے اور

نہ ہی رمضان کے علاوہ کسی اور مہینے میں۔ اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے "مَا صَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهْرًا كَامِلًا قَطُّ غَيْرَ رَمَضَانَ الْهِجْرَةِ" روایت کر دیا، اسی باب

کی اگلی روایت جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، ہماری توجیہ کی تائید کر رہی ہے "قَالَتْ: مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي شَهْرِ أَكْثَرِ صِيَامٍ مِمَّنْ فِي شَعْبَانَ

كَانَ يَصُومُهُ إِلَّا قَلِيلًا بَلْ كَانَ يَصُومُهُ كُلَّهُ" واللہ اعلم

پھر آپ کے غیر رمضان میں کثرت صوم کے لئے شعبان کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس مہینے میں بندوں کے اعمال باری تعالیٰ کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں، چنانچہ حضرت اسامہ

ابن زیدؓ سے مروی ہے "قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! لِمَ أُرَكُّ تَصُومُ شَهْرًا مِنَ الشُّهُورِ مَا تَصُومُ مِنْ شَعْبَانَ، قَالَ: ذَلِكَ شَهْرٌ يَغْفُلُ النَّاسُ عَنْهُ بَيْنَ رَجَبٍ

وَرَمَضَانَ وَهُوَ شَهْرٌ تَرَفَعُ فِيهِ الْأَعْمَالُ إِلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ، فَأُحِبُّ أَنْ يَرْفَعَ عَمَلِي وَأَنَا صَائِمٌ" واللہ اعلم

(از مرتب)

۱۔ آخر جہ البخاری (ج ۲ ص ۲۶۳) باب ما يذكر من صوم النبي صلى الله عليه وسلم واقطاره (واللفظ له) وسلم (ج ۱ ص ۳۱۵) باب صيام النبي صلى الله عليه وسلم في غير رمضان الْهِجْرَةِ - والنسائي (ج ۱ ص ۳۲۱) صوم النبي صلى الله عليه وسلم بأبي بوب

وَأُمِّي - ولفظه: وما صام شهرًا متتابعًا غير رمضان منذ قدم المدينة - مرتب

۲۔ سنن نسائي (ج ۱ ص ۳۲۲) صوم النبي صلى الله عليه وسلم بأبي بوب وَأُمِّي ۱۲

۳۔ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَصُومُ شَعْبَانَ كُلَّهُ" قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَحَبُّ شُهُورٍ إِلَيْكَ أَنْ تَصُومَ شَعْبَانَ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ فِيهِ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ مِائَةَ تَمَكٍّ لِسَنَةِ، فَأُحِبُّ أَنْ يَأْتِيَنِي أَجَلِي وَأَنَا صَائِمٌ" (قال المنذرى) رواه أبو يعلى وبوخاري - وداره حسن - الترغيب والترهيب (ج ۲ ص ۱۱۷) الترغيب في

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي النِّصْفِ وَالْبَاقِي مِنْ شَعْبَانَ مَضًى

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اذا بقى نصف من شعبان فلا تصوموا ، واضح رہے کہ یہ کراہت اس صورت میں ہے جبکہ آدمی صرف آخر شہر میں روزہ رکھے اور اول شہر سے روزہ رکھتا نہ چلا آ رہا ہو اور صوم قضا پر بھی نہ ہو نیز ان دنوں میں اس کے روزہ رکھنے کی عادت بھی نہ ہو ، بصورت دیگر کراہت نہ ہوگی ۔

یہ کراہت بھی غالباً شفقتاً للعباد ہے تاکہ شعبان کے آخری روزوں کی وجہ سے رمضان کے روزوں میں کسی قسم کا ضعف کا خطرہ باقی نہ رہے ۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ

عن عائشة قالت : فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة فاذا هو بالبقيع فقال : اأنت تخافين ان يحيف (ظلم کرنا) الله عليك ورسوله ؟ قلت : يا رسول الله ! ظننت أنك أتيت بعض نساءك ، فقال : ان الله تبارك و تعالیٰ ينزل ليلة النصف من شعبان إلى سماء الدنيا فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم كلب ۱۲

شب برارت کی فضیلت میں بہت سی روایات مروی ہیں | لیلۃ البرارت یا شب برارت جن میں سے بیشتر علامہ سیوطیؒ نے " الدر المنثور " میں جمع کر دی

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۵۶) ۱۳ م

۳۔ آی من عدد شعر غنم بنی کلب ، وبنو کلب قبیلہ من قبائل العرب وہی اکثر غنما من سائر القبائل ۔

دیکھئے " معارف السنن (ج ۶ ص ۹۸) اور الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۵۶ و ص ۲۵۷) ۱۴ م

۴۔ (ج ۶ ص ۳۲۶ تا ۳۲۸) سورۃ فحم الدخان ، تحت تفسیر الآیۃ " إِنَّمَا أُنْزِلَتْ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ ۝ "

علامہ سیوطیؒ نے اس مقام پر پندرہ سے زائد احادیث مرفوعہ و موقوفہ ذکر کی ہیں ۔ ۱۲ مرتب

ہیں، یہ تمام روایات سنداً ضعیف ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیث باب بھی ضعیف ہے، اول تو اس لئے کہ اس میں ایک راوی حجاج بن ارطاةؓ ہیں جن کا ضعف مشہور ہے دوسرے اس لئے کہ اس میں دو انقطاع پائے جاتے ہیں ایک تو یہ کہ حجاج بن ارطاةؓ کا سماع یحییٰ بن ابی کثیرؓ سے نہیں ہے اور پھر یحییٰ بن ابی کثیرؓ کا سماع بھی عروہؓ سے نہیں ہے البتہ یحییٰ بن معینؓ کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ انہوں نے حضرت عروہؓ سے یحییٰ بن ابی کثیرؓ کا سماع ثابت قرار دیا ہے اس صورت میں اس میں صرف ایک ہی انقطاع ہوگا، بہر حال دوسری روایات کی طرح یہ روایت بھی ضعیف ہی ہے۔

لیکن ان روایات کے ضعف کے باوجود شب برات میں اہتمام عبادت بدعت نہیں، اول تو اس لئے کہ روایات کا تعدد اور ان کا مجموعہ اس پر دال ہے کہ لیلۃ البرات کی فضیلت ہے اصل نہیں۔

دوسرے امت کا تعامل لیلۃ البرات میں بیداری اور عبادت کا خاص اہتمام کرنے کا رواج اور یہ بات کئی مرتبہ گزر چکی ہے کہ جو بھی ضعیف روایت مؤید بال تعامل ہو وہ مقبول ہوتی ہے لہذا

۱۔ چنانچہ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں: ولم أقف علی حدیث مسند مرفوع صحیح فی فضلہا۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۶۹، ۱۲۹)
 ۲۔ حجاج بن ارطاة۔ بفتح الهمزة۔ ابن ثور ابن ہبیرۃ النخعی، أبو ارطاة الکونی القاضی أحد الفقہاء صدوق کثیر الخطأ والتدلیس من السابغة، مات سنة خمس وربعین (برمز) ۱۱۱ (بخاری فی الادب المفرد) م (امی مسلم فی صحیحہ) ع (امی اصحاب السنن الاربعۃ فی سننہم)۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۵۲ رقم ۱۲۵) ۱۲ مرتب
 ۳۔ یحییٰ بن ابی کثیر الطائی مولایم ابونصر الیمامی، ثقتہ ثبت، لکنہ یدلس ویرسل، من الخامسة مات سنة ثنتين وثلثین وقيل قبل ذلك (برمز) ع۔ تقریب (ج ۲ ص ۳۵۶، رقم ۱۵۸) ۱۳ مرتب
 ۴۔ یہ تفصیل خود امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کے حوالہ سے باب میں نقل کی ہے ۱۲ م
 ۵۔ یہ تفصیل عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۸۲، باب صوم شعبان) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۶۔ فقیر عصر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ اپنے رسالہ ”شب برات میں“ (۸) میں لکھتے ہیں: ”صحابہ و تابعین سے اس رات میں جاگنا اور اعمال مسنونہ پر عمل کرنا قابل اعتماد روایات سے ثابت ہوا ہے (دیکھو آخر مواہب لدنیہ) اور ابن حجاج مکی ”مغل“ (ص ۲۴۸) میں تحریر فرماتے ہیں کہ سلف صحابین اس رات کی تعظیم کرتے اور اس کے لئے پہلے سے تیاریاں کرتے تھے“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

لیلۃ البرارت کی فضیلت ثابت ہے اور ہمارے زمانے کے بعض ظاہر پرست لوگوں نے احادیث کے محض سنادی ضعف کو دیکھ کر لیلۃ البرارت کی فضیلت کو بے اثر قرار دینے کی جو کوشش کی ہے وہ درست نہیں۔

البتہ اس رات میں تئو رکعات نماز کی روایت موضوع ہے کما صحت بہ ابن الجوزی وغیرہ، چنانچہ امت کا اس پر عمل بھی نہیں رہا۔

بعض حضرات نے آیت قرآنی ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ“ ○ فیہا یفرق کلُّ أمیا حکیم ○ سے لیلۃ البرارت کی فضیلت ثابت کی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ آیت لیلۃ القدر کے بارے میں ہے، چنانچہ جمہور مفسرین اسی کے قائل ہیں نیز ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے لیلۃ البرارت میں آپؐ کا بقیع جانا معلوم ہوا جو شب برارت میں قبرستان جانے کی اصل ہے لیکن چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پر مداومت ثابت نہیں اس لئے اس کو سنت مستمرہ کا درجہ دینا بھی صحیح نہیں، ہاں کبھی کبھی چلا جائے تو مضائقہ نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ واعلم

۱۔ وعلیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حدیث آخر رواہ (ابن الجوزی) ایضاً فی الموضوعات، فیہ: من صلی نائے رکعتہ فی لیلۃ النصف من شعبان“ الحدیث — کذا فی العمدۃ (ج ۱ ص ۸۲) باب صوم شعبان ۱۲ مرتب

۲۔ قال: لا شک أنہ موضوع — حوالہ بالا ۱۲ م

۳۔ وکان بنی الشیخ تقی الدین ابن الصلاح والشیخ عزالدین بن عبدالسلام فی ہذہ الصلۃ مقادلات، فابن الصلاح یزعم ان لها اصلاً من السنۃ وابن عبدالسلام ینکرہ — حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ سورۃ دخان آیت ۳ و ۴، ۱۲ م

۵۔ علامہ آلوسیؒ: ”انا انزلنہ فی لیلۃ مبارکۃ“ کے تحت لکھتے ہیں ”ہی لیلۃ القدر علی ماروی عن ابن عباسؓ وقادۃ وابن جبیر ومجاہد وابن زید والحسن وعلیہ اکثر المفسرین والظواہر معہم، وقال عکرمۃ وجماعۃ: ہی لیلۃ النصف من شعبان وتسمی ”لیلۃ الرحمۃ“ و”لیلۃ المبارکۃ“ و”لیلۃ الصک“ (چیک) و”لیلۃ البرامۃ“ — ووجہ تسمیتہا بالآخرین ان البندار إذا استوفی الخراج من اہلہ کتب لہم البرامۃ والصک، کذلک ان اللہ عزوجل یمکت لعبادہ المؤمنین البرامۃ والصک فی ہذہ اللیلۃ — روح المعانی (الجزء الخامس والعشرون ص ۱۱۰ و ۱۱۱) سنہ ۱۲

۶۔ سورۃ القدر آیت ۳ — ۱۲ م — کہ دیکھئے ”شب برارت“ (۵) ”شب برارت کے مسنون اعمال“ ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْمُحَرَّمِ ۝

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: افضل الايام بعد صيام شهر رمضان شهر الله المحرم: ^۱ یہ فضیلت عاشورار کے علاوہ محرم کے دوسرے ایام کو بھی شامل ہے۔ ترجمہ الباب سے بھی امام ترمذی کا مقصد مطلق صوم محرم کی فضیلت کو بیان کرنا ہے نہ کہ صوم عاشورار کی فضیلت کو، اس لئے کہ اس کی فضیلت کے لئے امام ترمذی نے آگے مستقلاً ایک باب قائم کیا ہے۔

پھر یہاں سوال ہوتا ہے کہ جب صیام محرم کو رمضان کے بعد تمام مہینوں کے روزوں پر فضیلت حاصل ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا محرم کے بجائے شعبان میں بکثرت روزہ رکھنے کا معمول کیوں تھا؟

علامہ نوویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ شاید آپ کو صیام محرم کی اس درجہ فضیلت کا اپنی بالکل آخر حیات میں علم ہوا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ محرم میں اعذار مثلاً اسفار و امراض کی زیادتی کی بنا پر آپ محرم میں بکثرت روزے نہ رکھ سکے ہوں۔ واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۳

۲۔ الظاہر انہ اذید شہر المحرم نفسه کما اذ اکثرہ اذ الصوم فیہ، معارف السنن (ج ۶ ص ۹۹)

وفی "الکوکب" (ج ۱ ص ۲۵۷): ^۲ بذہ الغفیلۃ شاملۃ لغير یوم عاشورار ایضاً و ہذا ایمان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالہ قبل ان یعف علی فضل صوم عرفۃ اذ یكون الغفیلۃ فیہ جزئۃ فلا یتانی ففیلۃ صوم غیر ذلک الشہر علی صیامہ ^۳ باب ماجاء فی الحث علی صوم عاشورار (ج ۱ ص ۱۱۳) ۱۲ م

۴۔ جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی روایت سے پتہ چلتا ہے۔ قالت: ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شہر اکثر صیاماً منہ فی شعبان کان یصومہ الا قلیلاً بل کان یصومہ کثراً۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۲) باب ماجاء فی وصال شعبان برمضان۔ قریب قریب اسی مفہوم کی روایت حضرت ام سلمہؓ کی ہے لکامر التفصیل ۱۲ مرتب

۵۔ دیکھئے شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب صیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غیر رمضان و (ص ۳۶۸) باب فضل صوم المحرم ۱۲ مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم من غرة كل شهر ثلاثة أيام وقتما كانت ليلة يوم الجمعة۔ یہ حدیث اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جمعہ کے دن کا روزہ بلا کراہت جائز ہے اگرچہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے۔
شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمعہ کا تنہا روزہ رکھنا مکروہ ہے تاوقتیکہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے۔ ان کی دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے

لہ ردی ذلک عن ابن عباس ومحمد بن المنکدر وهو قول مالک وأبي حنيفة ومحمد بن الحسن، وقال مالك: لم أسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن يقتدى به ينهى عن صيام يوم الجمعة۔ قال: وصيامه حسن، كذا في العمدة للعيني (ج ۱۱ ص ۱۰۳) باب صوم يوم الجمعة فإذا أصبح صائماً يوم الجمعة فعليه أن يفطر ۱۲ مرتب

۱۳ اس مسئلہ میں علامہ عینیؒ نے فقہاء کے پانچ اقوال نقل کئے ہیں،
○ ایک مطلقاً کراہت کا۔ یہ ابراہیم شافعیؒ، زہریؒ اور مجاہدؒ کا قول ہے اور حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے نیز ابو عمرؒ نے امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے (لیکن "المغنی" ج ۳ ص ۱۶۵، فصل: ويكروا افراد يوم الجمعة بالصوم۔ میں امام احمدؒ کا مسلک اثرمؒ کی روایت کے مطابق وہی نقل کیا گیا ہے جو متن میں مذکور ہے)

○ دوسرا قول مطلقاً اباحت کا ہے یعنی جواز بغیر کراہت، اس قول کی تفصیل پچھلے حاشیہ میں گذر چکی ہے۔
○ تیسرا قول یہ ہے کہ صرف افراد صوم کی صورت میں کراہت ہے فان صام يوماً قبله أو بعده لم يكره، حضرت ابو ہریرہؓ، محمد بن سیرینؒ، طاؤسؒ، امام ابو یوسفؒ اور مالکیہ میں سے ابن عربیؒ نیز امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ البتہ مزنیؒ نے امام شافعیؒ کا ایک قول امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق جواز کا بھی نقل کیا ہے۔

○ چوتھا قول یہ ہے کہ احادیث میں جو صوم جمعہ کی نہیں وارد ہوئی ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ جمعہ کے دن کو دن کے کئے خاص کیا جائے لہذا اگر اس جمعہ سے پہلے (ہفتہ سے جمعہ تک) یا جمعہ کے بعد (ہفتہ سے جمعہ تک) کسی بھی دن روزہ رکھ لیا تو اس ممانعت سے خارج ہو گیا۔ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں "وقد رجع ما قاله قوله في الحديث الآخر لا تختصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام دلائل بتمام من بين الليالي۔ لیکن علامہ عینیؒ اس سے

” قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يصوم أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله أو يصوم بعده “

اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم ابتداء پر اسلام کا ہے، اس وقت خطرہ یہ تھا کہ جمعہ کے دن کو کہیں اسی طرح عبادت کے لئے مخصوص نہ کر لیا جائے جس طرح یہود نے ہفتہ میں صرف یوم السبت کو عبادت کے لئے مخصوص کر لیا تھا اور باقی ایام میں چھٹی کر لی تھی۔ لیکن بعد میں جب اسلامی عقائد و احکام راسخ ہو گئے تو یہ حکم ختم کر دیا گیا، اور جمعہ کے دن بھی روزے رکھنے کی اجازت دیدی گئی، بالکل اسی طرح جس طرح شروع میں یوم السبت کا روزہ رکھنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا گیا تھا کہ مافی روایۃ الباب الاثنی عشر۔ واللہ اعلم

یاقوتی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ” و ہذا ضعیف جداً “

○ پانچواں قول ابن حزم کا ہے ” أنه یحرم صوم یوم الجمعة إلا لمن صام یوماً قبله أو یوماً بعده أو وافق نادر “

بأن کان یصوم یوماً ویفطر یوماً فوافق یوم الجمعة صیامہ “ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۰۳)

ص ۱۰۵) باب صوم یوم الجمعة ۱۲ مرتب عاناه اللہ

۳ باب ما جاز فی کراہیۃ صوم یوم الجمعة وحدہ ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث باب میں ” قلما کان (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) یفطر یوم الجمعة “ سے پتہ چلتا ہے ۱۲ م

۲۔ یعنی ” باب ما جاز فی صوم یوم السبت “۔ روایت اس طرح ہے ” لا تصوموا یوم السبت إلا فیما انقض علیکم اللہ (رحمہم) عنبۃ أو عود شجرة فلیمضہ “ یہ ممانعت بھی کفار کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے تھی، جب احکام اسلام راسخ ہو گئے اور عقائد میں پختگی پیدا ہو گئی تو یہ ممانعت و کراہت باقی نہ رہی۔ چنانچہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم السبت میں بکثرت روزہ رکھنا ثابت ہے، چنانچہ صحیح ابن خزیمہ میں حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے ” أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثر ما کان یصوم من الايام یوم السبت ویوم الأحد، کان یقول : انہما یوما خید للمشرکین وأنا أری ان أخالفہم “ (قال المنذری) رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ وغیرہ۔ الترغیب والترہیب (ج ۲ ص ۱۲۸ و ۱۲۹) الترغیب فی صوم الأربعا والنہیس والجمعة والسبت والأحد (رقم ۵۱)

بھرمصوم یوم السبت کی ممانعت کا مطلب امام ترمذی نے یہ بیان کیا ہے (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ الْاِثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: تعرض الأعمال يوم الاثنين والخميس فأحب أن يعرض علي وأنا صائم. پیر اور جمعرات میں خصوصیت سے روزہ رکھنے کی حکمت تو خود حدیث میں مذکور ہے کہ ان دونوں دنوں میں بندوں کے اعمال باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں، پھر پیر کی تو خاص طور سے اس لئے بھی اہمیت ہے کہ اسی دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ہوئی، اسی دن آپ کی بعثت ہوئی، اسی دن آپ ہجرت کر کے قبا پر پہنچے۔ ان خصوصیات کی بنا پر پیر کے دن کو دوسرے ایام پر ایک درجہ فضیلت حاصل ہو جاتی ہے، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب پیر کے روز کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا "فیہ ولدت و فیہ أنزل صلی اللہ علیہ وسلم"۔

رفع اعمال متعلق احادیث | واضح ہے کہ رفع اعمال کے بارے میں مختلف احادیث مروی ہیں، بعض میں مروی ہے کہ رات

کے اعمال دن سے پہلے اور دن کے اعمال رات سے پہلے باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں۔ بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ پیر اور جمعرات کے دن پیش کئے جاتے ہیں کما فی روایۃ الباب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) "و معنی الکراہیۃ فی هذا أن یختص الرجل یوم السبت بصیام لأن الیہود یعظمون یوم السبت" اس معنی کے اعتبار سے یہ کراہیت بظاہر اب بھی باقی ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۴) ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۸) باب استحب صیام ثلاثۃ ایام من کل شہر الخ ۱۲ م

۴۔ کما فی روایۃ ابی موسیٰ (الاشعری) "یرفع الیہ عمل اللیل قبل عمل النہار وعمل النہار قبل عمل اللیل

صحیح مسلم (ج ۱ ص ۹۹) کتاب الایمان، باب معنی قول اللہ عز وجل "وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ" — و

سنن ابن ماجہ (ص ۱۸) باب فیما انکرت الجہمیۃ ۱۲ مرتب

بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کی پیشی شعبان میں ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ممکن ہے کہ روایات میں یہ اختلاف انواع اعمال کے اختلاف کی بنا پر ہو یعنی ایک قسم کے اعمال کسی ایک خاص وقت میں پیش کئے جاتے ہوں اور دوسری قسم کے اعمال کسی دوسرے وقت میں۔

اور بعض حضرات نے یہ فرق کیا ہے کہ کسی وقت اجمالی طور پر اعمال پیش کئے جاتے ہیں، اور کسی وقت تفصیلی طور پر، روایات کا اختلاف اسی بنا پر ہے۔

اور بعض نے کہا کہ بعض ایام میں اعمال اٹھائے جاتے ہیں اور دوسرے بعض ایام میں باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں، اختلاف روایات اسی پر محمول ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْأَرْبَعَاءِ وَالْخَمِيسِ

قال : سألت أبا عبد الله النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن صیام الدھر فقال : إنَّ لأهلک علیک حقاً ثم قال : صم رمضان والذی یلیه وکل أربعاء وخمیس ، فإذا أنت قد صمت الدھر وأفطرت ۝

پچھلے باب کی روایات سے پیر اور جمعرات کے روزوں کا استحباب معلوم ہو رہا تھا، اور حدیثِ باب سے بدھ کے روزہ کی بھی فضیلت ثابت ہو رہی ہے۔

کسی خاص دن کے روزے کے مستحب ہونے کے بارے میں آسان سی اصولی بات یہ ہے کہ ہر وہ روزہ جس کے بارے میں کوئی حدیث مروی ہو اور اس میں تشبہ بالکفار بھی نہ ہو وہ مستحب ہے۔

۱۔ کمافی روایۃ اسامۃ بن زید قال : قلت یا رسول اللہ ! لم اذک تصوم شہراً من الشہور ما تصوم من شعبان قال : ذلک شہر یغفل الناس عنہ بین رجب ورمضان وهو شہر ترفع فیہ الاعمال إلی رب العالمین الخ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۲) صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا بی ہو آدمی ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۵ و ۱۰۶) ۱۲ م

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ کمافی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۶) ۱۲ م

حدیث باب میں "وَالَّذِي يَلِيهِ" سے مراد عید کے بعد کے چھ روزے ہیں اور "صِمْتَ الدَّهْرَ" کا مطلب یہ ہے کہ رمضان کے روزے تو "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا" کے قاعدہ سے دس مہینوں کے روزوں کے برابر ہیں اور عید کے بعد کے چھ روزے اسی قاعدہ سے دو ماہ کے روزوں کے برابر ہیں اس طرح سال مکمل ہو جاتا ہے، جو شخص اس مذکورہ عمل پر مواظبت کرتا رہے وہ شریعت کی نگاہ میں صائم الدھر ہے۔

واضح رہے کہ مذکورہ حساب سے سیام الدھر کی تفصیلت بدھ و جمعرات کے روزوں کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے اس کے باوجود ان ایام کا بڑھانا اور مجموعہ پر سیام دھر کا حکم لگانا شاید اس اعتبار سے ہو کہ روزوں کی ادائیگی اور ان کے حقوق میں جو کچھ کمی ہو گئی ہو اس زیادتی سے اس کی تلافی ہو جائے ورنہ اصل کے اعتبار سے صوم دھر کی تفصیلت کا حاصل کرنا ان دو روزوں پر موقوف نہیں، چنانچہ ترمذی ہی کی ایک دوسری مرفوع روایت میں اس زیادتی کا کوئی ذکر نہیں بلکہ اصل حکم کا لحاظ کیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے "مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ بَسْتًا مِنْ شَوَّالٍ فَذَلِكَ صِيَامُ الدَّهْرِ" نیز ایک روایت میں ارشاد ہے "مَنْ صَامَ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَذَلِكَ صِيَامُ الدَّهْرِ" اس روایت میں بھی اصل ہی کو ذکر کیا گیا ہے کہ ہر ماہ میں تین روزے رکھنا

۱۰ جس کا قرینہ یہ ہے کہ حدیث باب میں سیام رمضان، "وَالَّذِي يَلِيهِ" اور بدھ و جمعرات کے روزوں کو "صيام دھر" قرار دیا گیا ہے اور ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۲) ہی میں باب ماجاء فی صیام ستہ ایام من شوال کے تحت حضرت ابو یوسف کی مرفوع روایت مروی ہے جس میں صیام رمضان اور شوال کے چھ روزوں کو "صيام دھر" قرار دیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث باب میں "وَالَّذِي يَلِيهِ" سے بھی شش عید کے روزے مراد ہیں ۱۲ مرتب

۱۱ سورۃ النعام آیت ۱۶۱ پ - ۱۲

۱۲ یہ توجیہ حضرت ابو ذر کی روایت سے ماخوذ ہے "قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ صَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنَ الشَّهْرِ فَقَدْ صَامَ الدَّهْرَ كُلَّهُ" ثم قال : صدق الله في كتابه "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا" سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۷) صوم ثلاثہ ایام من الشهر نیز دیکھیے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ماجاء فی صوم ثلاثہ من کل شہر ۱۲ مرتب

۱۳ (ج ۱ ص ۱۲۲) باب ماجاء فی صیام ستہ ایام من شوال ۱۲

۱۴ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ماجاء فی صوم ثلاثہ من کل شہر ۱۲

صوم دہر کے مساوی ہے اسی اعتبار سے کہ ہر تین روزے چھینے کے برابر ہیں۔ جب کوئی مہینہ تین روزوں سے خالی نہ ہوگا تو صیام الدہر کی فضیلت حاصل ہو جائے گی۔ واللہ اعلم
(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ يَوْمَ عَرَفَةَ

اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: صِيَامُ يَوْمِ عَرَفَةَ إِنْ أَحْتَسِبَ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَكْفِرَ السَّنَةَ الَّتِي بَعْدَهُ وَالسَّنَةَ الَّتِي قَبْلَهُ " حدیث باب سے صوم یوم عرفہ کی فضیلت اور اس کا استحباب معلوم ہوتا ہے، چنانچہ یہ روزہ ہمارے نزدیک بھی مندرجہ البتہ حجاج کے حق میں عرفا میں صوم یوم عرفہ مکروہ ہے، وجہ یہ ہے کہ روزہ رکھنے سے ضعف ہو جائے گا اور اس مبارک موقعہ پر زیادتی دعا کا جو مقصود ہے وہ مقصود حاصل نہ ہو سکے گا نیز آفتاب غروب ہوتے ہی مزدلفہ چل دینا مشکل ہو جائے گا، یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس دن عرفا میں افطار فرمایا، چنانچہ اگلے باب میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان النبي صلى الله عليه وسلم أفطر بعرفة وأرسلت إليه أم الفضل بلبن فشرب" نیز اگلے باب ہی میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں "حججت مع النبي صلى الله عليه وسلم فلم يصمه — یعنی یوم عرفہ — ومع أبي بكرؓ فلم يصمه ومع عمرؓ فلم يصمه ومع عثمانؓ فلم يصمه الخ"

البتہ جس حاجی کو اپنے بارے میں یقین ہو کہ روزہ رکھنے سے وقوف عرفات اور دعائیں

۱۲ شرح باب از مرتب

۱۳ باب ماجاء فی کراہیۃ صوم عرفة بعرفة ۱۴م

۱۵ بلکہ ایک روایت میں تو عرفات میں غزہ کے دن روزہ کی ممانعت مذکور ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: "روی ابو داؤد والنسائی وصحیح ابن خزيمة والحاکم من طریق عكرمة أن اباهريرة حدثهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة، وأخذ بظاہر بعض السلف، فجاء عن يحيى بن سعيد الأنصاري قال: يجب فطر يوم عرفة للحاج" — فتح الباری (ج ۳ ص ۲۰۷) باب صوم يوم عرفة ۱۲ مرتب

وغیر مانگنے اور غروب شمس کے بعد فوراً مزدلفہ روانگی میں کوئی خلل نہ ہوگا اس کے لئے یہ کراہت نہیں بلکہ روزہ کا استحباب اس کے حق میں بھی ہوگا۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ عَلَى صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ

عاشوراء عشر سے ماخوذ ہے اور فاعولاء بالمد کے وزن پر ہے اور ناشرہ کے معنی میں ہے اس کا موصوف محذوف ہے یعنی "الليلة العاشوراء" اور اس سے مراد محرم کی دسویں تاریخ ہے۔

بعض حضرات نے نو تاریخ کو عاشوراء قرار دیا ہے، انہیں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے مغالطہ لگا جو اگلے سے پیوستہ باب میں حکم بن اعرجؓ سے مروی ہے "قال: انتهيت إلى ابن عباسؓ وهو متوسد رداءه في زمن م فقلت: أخبرني عن يوم عاشوراء

۱۔ کمافی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۸ و ۱۰۹)۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ حدیث باب کے آخر میں فرماتے ہیں "وأنالاصوم ولا آمر به ولا أتہی عنہ" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ صوم یوم عرفةؓ کو ممنوع یا مکروہ قرار نہیں دیتے۔ نیز حافظؒ فرماتے ہیں "عن ابن الزبیر واسامة بن زید وعائشة انہم كانوا يصومونه وكان ذلك يعجب الحسن ويحكيه عن عثمان۔ كذا في "الفتح" (ج ۳ ص ۲۰۷) باب صوم یوم عرفة ۱۲ مرتب

۲۔ قال القرطبي: عاشوراء معدول عن عاشره للمبالغة والتعظيم وهو في الأصل صفة لليلة العاشره لأنه مأخوذ من العشر الذي هو اسم العقد واليوم مضاف اليها فاذا قيل: يوم عاشوراء فكأنه قيل يوم الليلة العاشره إلا أنهم لما عدلوا به عن الصفة غلبت عليه الاسم فاستغفوا عن الموصوف فحذفوا الليلة فصار هذا اللفظ علماً على اليوم العاشر (وهذا هو مقتضى الاشتقاق والتسمية)۔ وقيل: هو اليوم التاسع فعلى الاول فاليوم مضاف لليلة الماضية وعلى الثاني هو مضاف لليلة الآتية، وقيل: بينهما يوم التاسع عاشوراء أخذاً من اورد الابل كانوا اذا رعدوا الابل ثمانية ايام ثم اوردوها في التاسع قالوا: وردنا عشر اكبر العين وكذلك إلى الثلاثة كذا في فتح الباري ۳۔ وحكى فيه القصر (أي العاشوري)۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) ۱۲ م

۴۔ كما نقل الترمذي في باب ما جاء في عاشوراء أي يوم هو ۵۔ وانظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ م
۵۔ ترمذي (ج ۱ ص ۱۲۴) باب ما جاء في عاشوراء أي يوم هو ۱۲ م

اُی یومِ اُصومہ ؟ فقال : إذا رأیت هلالَ المحرم فاعد دُماً صبح
 من یومِ التاسع صائماً ، قال : قلت : أھکذا کان یصومہ محمد صلی اللہ
 علیہ وسلم ؟ قال : نعم ، یہ حضرات اس روایت کا مطلب نہیں سمجھے اور حضرت
 ابن عباسؓ کی طرف بھی یہ منسوب کر دیا کہ وہ نو محرم کو عاشوراء قرار دیتے تھے اور اسی دن روزہ
 رکھنے کے قائل تھے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مقصد یہ تھا کہ نویں اور دسویں
 دونوں تاریخوں میں روزہ رکھا جائے۔

پھر جہاں تک ”أھکذا کان یصومہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ؟“
 کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ کے ”نعم“ کہنے کا تعلق ہے سو اس کا مطلب یہ نہیں کہ
 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات میں عملاً ایسا کیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ نے یہ عزم ظاہر
 کیا کہ آئندہ میں صرف عاشوراء کا روزہ نہ رکھوں گا بلکہ اس کے ساتھ ایک روزہ اور ملاؤں گا
 تاکہ یہودیوں کے ساتھ مشابہت ختم ہو جائے اس لئے کہ یہود بھی اس دن کی تعظیم کیا کرتے
 تھے اور روزہ رکھا کرتے تھے (کشافی روایۃ ابن عباس عند البیہاقی ج ۱ ص ۲۶۸)
 باب صیام یوم عاشوراء۔ نیز کفار مکہ بھی زمانہ جاہلیت میں اس دن روزہ رکھتے تھے کہا
 فی روایۃ عائشۃ عند مسلم ج ۱ ص ۳۵۷ ، باب صوم یوم عاشوراء۔ مرتب
 لیکن آپؐ کی وفات ہو گئی اور آپؐ اپنے اس ارادہ پر عمل نہ فرما سکے لیکن چونکہ آپؐ محرم کر لیا

لہ معارف السنن (ج ۱ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ م

۱۱ ھیا کہ ”أصبح من یوم التاسع صائماً“ کے جملہ میں کلمہ ”من“ اس کا قرینہ ہے جو ابتداء کے لئے آتا ہے،
 (گویا کہا جا رہا ہے کہ نویں تاریخ سے روزہ رکھنا شروع کر دو اور پھر دسویں تاریخ کو بھی رکھو) ورنہ یوں بھی کہا
 جاسکتا تھا ”أصبح یوم التاسع صائماً“ واللہ اعلم ۱۳ مرتب

۱۲ چنانچہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۵۹) باب صوم عاشوراء میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں
 ”عین مام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم عاشوراء وأمر بعیامہ قالوا : یا رسول اللہ ! إنہ یوم یعظمہ
 الیہود والنصارى فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فإذا کان العام المقبل إن شاء اللہ صمنا الیوم التاسع
 قال : فلم یأت العام المقبل حتی توفي رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس روایت سے یوم التاسع کے
 یوم عاشوراء نہ ہونے کا بھی پتہ چل رہا ہے، اس لئے کہ ایک طرف حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں

تھا اس لئے آپ کا یہ عزم عمل کے درجہ میں ہے چنانچہ مسنون ہیں کہ عاشورار کے ساتھ پہلے یا بعد ایک روزہ ملا کر یہود وغیرہ کے ساتھ مشابہت کو ختم کر دیا جائے۔

بہر حال "أَهَكَذَا كَانَ يَصُومُهُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟" کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ کے "نعم" کہنے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے عاشورار کے ساتھ روزہ ملانے کا ارادہ فرمایا تھا نہ یہ کہ واقعہ روزے ملانے سے۔

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: صيام يوم عاشوراء إني أحسب على الله أن يكفر السنة التي قبله؟

اس پر اتفاق ہے کہ صوم یوم عاشورار مستحب ہے پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ عاشورار کا روزہ رکھا کرتے تھے۔

پھر امام ابو حنیفہؒ کا کہنا یہ ہے کہ اس وقت یہ روزہ فرض تھا بعد میں اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی اور صرف استحباب باقی رہ گیا۔

"حين صام رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عاشورار" اور دوسری طرف خود آپ کا ارشاد ہے "فأذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع" اس تقابل سے واضح طور پر پتہ چل گیا کہ یوم تاسع نہ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک یوم عاشورار تھا نہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب غفرلہ

حاشیہ صفحہ ۵۹۱

۱۔ چنانچہ طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۶، باب صوم یوم عاشورار) میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "عن النبي صلى الله عليه وسلم في صوم يوم عاشورار صوموه وصوموا قبله يوماً أو بعده يوماً ولا تشبهوا باليهود" ۱۲ مرتب
۲۔ کافی روایت عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشورار ۱۲ م
۳۔ وقال عياض: كان بعض السلف يقول: كان فرضاً وهو باق على فرضيته - كذا في "العمدة" (ج ۵ ص ۱۱۸)

باب صیام یوم عاشورار ۱۲ مرتب

۴۔ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید درج ذیل روایات سے ہوتی ہے :-

(۱) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے :-

① حضرت عائشہؓ سے مروی ہے :- قالت: كان يوم عاشورار تصوموه قريش في الجاهلية وكان

رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم في الجاهلية، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه، فلهذا فرض رمضان ترك.

لیکن شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ پہلے سنت تھا اور صوم رمضان کی فرضیت

یوم عاشوراء من شام صامہ ومن شام ترکہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء (واللفظ) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۷ و ۳۵۸) باب صوم یوم عاشوراء۔

موطا امام مالک (ج ۱ ص ۲۴۰) صیام یوم عاشوراء اور سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۱) باب فی صوم یوم عاشوراء میں حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا روایت میں ”فلما فرض رمضان کان ہوا لفریقہ“ کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ نیز سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۳) باب ماجاء فی الرخصة فی ترک صوم یوم عاشوراء میں اسی روایت کے یہ الفاظ ہیں ”فلما فرض رمضان کان ہوا لفریقہ“

(۲) حضرت سلمہ بن الاکوعؓ سے مروی ہے ”قال: أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً من أسلم أن أذن فی النبی أن من کان آکل فلیصم بقیة یومہ ومن لم یکن آکل فلیصم، فإن الیوم یوم عاشوراء“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) باب صیام یوم عاشوراء۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”قال: قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدیة فرأى الیہود تصوم یوم عاشوراء فقال: ما هذا؟ قالوا: ہذا یوم صالح، ہذا یوم نوحی اللہ بنی اسرائیل من عذوبہم، فصامہ موسیٰ، قال: فانا اتق بموسىٰ منکم، فصامہ وأمر بصیامہ“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸)۔

(۴) عن ابی موسیٰ قال: کان یوم عاشوراء تعدہ الیہود عیداً، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: فصومواہ اثم“ حوالہ بالا

(۵) عن عبد الرحمن بن مسلمة عن عمہ أن أسلم آتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت: صائم یومکم ہذا؟ قالوا: لا، قال: فأتوا بقیة یومکم واقصوه“ قال ابو داؤد: یعنی یوم عاشوراء۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۳۲) باب فی صیام

(۶) حضرت اسامہ بن حارثہؓ سے مروی ہے ”قال: بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عاشوراء فقال: ائت قومک فمرہم أن یصوموا ہذا الیوم، قال: یا رسول اللہ! ما آرائی آتہم حتی یطعموا؟ قال: من طعم منہم فلیصم بقیة یومہ“ (قال البیہقی: رواہ الطبرانی فی الکبیر والاصسط، ورجالہ رجال الصیح)۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۵) باب فی صیام عاشوراء۔

مزید احادیث کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۹ و ۱۲۰) باب صیام یوم عاشوراء۔ اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۴ تا ۱۸۸) باب فی صیام عاشوراء۔

بہر حال احادیث کی ایک کثیر تعداد اس پر دال ہے کہ صوم عاشوراء صوم رمضان کی مشروعیت سے پہلے فرض تھا، خود حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

کے بعد صرف مستحب رہ گیا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي عَاشُورَاءِ أَيُّ يَوْمٍ هُوَ؟

مسئلہ الباب سے متعلق تفصیل پچھلے باب میں گزر چکی ہے۔

عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال: صوموا التاسع والعاشر وخالفوا اليهود:

یہاں ایک مشہور سنوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ عاشوراء
ایک اشکال اور اس کا جواب ہے | کے دن یہودیوں کے روزہ رکھنے کی وجہ یہ بیان

”وَيُؤْخَذُ مِنْ مَجْمُوعِ الْأَحَادِيثِ أَنَّهُ كَانَ وَاجِبًا لِّلشُّبُوتِ الْأَمْرِ بِصَوْمِهِ ثُمَّ تَأَكَّدَ الْأَمْرُ بِذَلِكَ ثُمَّ زِيَادَةُ التَّكْيِيدِ بِاللَّحْظِ الْعَامِّ ثُمَّ زِيَادَةُ بَأْمَرٍ مِنْ أَكْلٍ بِالْأَمْسَاكِ ثُمَّ زِيَادَةُ بَأْمَرِ الْأَمْهَاتِ أَنْ لَا يُرْضَعْنَ فِيهِ الْأَطْفَالُ وَلِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ الثَّابِتِ فِي مُسْلِمٍ لَمَّا فَرَضَ رَمَضَانَ تَرَكَ عَاشُورَاءَ مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّهُ مَاتَرَكَ اسْتِجَابَةَ بَلِّ هُوَ بَاقٍ، قَدْ عَلِيَ أَنَّ الْمَتْرُوكَ وَجُوبُهُ، وَأَمَّا قَوْلُ بَعْضِهِمُ الْمَتْرُوكَ تَأَكَّدَ اسْتِجَابَةَ الْبَاقِي مَطْلُوقِ اسْتِجَابَةٍ فَلَا يُخَفِّى ضَعْفَهُ بَلِّ تَأَكَّدَ اسْتِجَابَةَ بَاقٍ وَلَا يَسْمَعُ اسْتِمْرَارَ الْإِهْتِمَامِ بِهِ حَتَّى فِي عَامِ وَفَاتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ يَقُولُ: لَنْ عَشْتِ لَأَصُومَنَّ التَّاسِعَ وَالْعَاشِرَ وَتَرْغِيْبِهِ فِي صَوْمِهِ وَأَنَّهُ يَكْفِرُ سَنَةً وَأَيُّ تَأَكِيدَ أَمَّا بَلِّغْ مِنْ هَذَا“ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۳) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ شریف سیفی حاشیہ صفحہ ۵۷۴

۱۔ یہ شوافع کا مشہور قول ہے، ان کا دوسرا قول حنفیہ کے مطابق ہے، ان کا استدلال حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے۔ وہ فرماتے ہیں ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: ہذا یوم عاشوراء ولم یکتب اللہ علیکم صیامہ وأنا صائم، فمن شارب فلیصم ومن شارب فلیقطر“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ روایت صوم رمضان کی فرضیت کے بعد پر محمول ہو سکتی ہے۔

۲۔ اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۷ و ۳۵۸) باب صوم

یوم عاشوراء۔ اور عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۸) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

۳۔ نیز دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۷) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ م

۴۔ اشکال وجواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۳ و ۲۱۵)، عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۲)

۵۔ باب صیام یوم عاشوراء اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۵ تا ۱۱۸) ۱۲ مرتبہ

کی جاتی ہے کہ وہ اس دن غرقِ فرعون کی یاد مناتے تھے، امر وہ عام طور سے اپنی تاریخوں کا حساب شمسی مہینوں سے کیا کرتے تھے لہذا قیاس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے غرقِ فرعون کی تاریخ بھی شمسی حساب سے یاد رکھی ہوگی، پھر دس محرم کو ان کے روزہ رکھنے اور یاد منانے کا کیا مطلب ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہودیوں کے ہاں اصل میں شمسی تقویم رائج تھی لیکن جب یہود عرب میں آباد ہوئے تو ان کے دو فرقے ہو گئے، ایک فرقہ بدستور شمسی تقویم پر عمل کرتا رہا، اور دوسرے فرقہ نے اہل عرب کی متابعت میں قمری تقویم اختیار کر لی، اس دوسرے فرقہ نے غالباً حساب لگا کر یہ معلوم کر لیا ہوگا کہ جس روز غرقِ فرعون کا واقعہ پیش آیا وہ قمری اعتبار سے کونسی تاریخ تھی ممکن ہے کہ اس حساب سے اس جماعت کو پتہ چلا ہو کہ وہ عاشوراء کا دن تھا، چنانچہ اس نے عاشوراء کا روزہ رکھنا شروع کر دیا۔

یہیں سے ایک اور اہم تاریخی سوال بھی حل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ سیرت کی روایات میں یہ مذکور ہے کہ جس دن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ طیبہ میں داخل ہوئے اس دن یہودیوں نے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا حالانکہ روایات اس پر بھی متفق ہیں کہ آپ ربیع الاول کے مہینہ

۱۰۰ کافی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہما (ج ۱ ص ۳۵۹، باب صوم یوم عاشوراء) ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ فوجد الیہود صیاماً یوم عاشوراء فقال لهم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ما هذا الیوم الذی تصومون؟ قالوا: هذا یوم عظیم انجی اللہ فیہ موسیٰ وقومہ وغرق فرعون وقومہ، فصام موسیٰ شکرًا فتحن نصومہ الیہ ۱۲ مرتبۃ“ ۱۲ کافی المعارف (ج ۶ ص ۱۱۵) ۱۲ م

۱۱۰ حافظ ابن حجرؒ ابوریحان بیرونی کی ”کتاب الآثار القدیمۃ“ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں ”أن جہلۃ الیہود یوم عاشوراء ۱۱۰ یعتدون فی صیامہم وأعیادہم حساب النجوم فالسنۃ عندہم شمسیۃ لا ہلالیۃ“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) باب صیام الیہود ۱۱۰ اس عبارت میں ”جہلۃ الیہود“ کے الفاظ سے یہود کی ایک ایسی جماعت کا بھی پتہ چلتا ہے جو شمسی تقویم پر عمل نہ کر رہی ہو، یہی وہ جماعت ہوگی جس نے قمری تقویم اختیار کر لی ہوگی اور دس محرم کو روزہ رکھتی ہوگی، چنانچہ روایات میں عاشوراء کے دن یہودیوں کے روزہ رکھنے کا ذکر مصرح ہو، ایسی روایات پچھلے حواشی میں گزر چکی ہیں ۱۲ مرتب

۱۱۰ چنانچہ مسلم کے حوالہ سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت پیچھے حاشیہ میں گزر چکی ہے جس کے یہ الفاظ ہیں ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ فوجد الیہود صیاماً یوم عاشوراء الخ (ج ۱ ص ۳۵۹)“

میں مدینہ طیبہ میں داخل ہوئے۔

اس مشکل کا حل یہی معلوم ہوتا ہے کہ جن یہودیوں نے اس دن روزہ رکھا ہوا تھا یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے شمسی تقویم کو نہیں چھوڑا تھا، یہ لوگ اس دن شمسی تقویم کے اعتبار سے غرقِ فرعون کی یاد منارہے تھے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فرأى اليهود تصوم یوم عاشوراء“ (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء — نیز دیکھئے ”الکامل“ لابن الاثیر (ج ۲ ص ۱۱۵) ثم دخلت السنة الثانیۃ من الهجرة، ذکر سیرۃ عبد اللہ بن حبیش — اور ”تاریخ الامم والملوک“ (للطبری - ج ۲ ص ۱۲۹) ذکر بقیۃ ما کان فی السنة الثانیۃ من سنی الهجرة ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۹۴

۱۔ تاریخ طبری (ج ۲ ص ۱۱۰) ذکر الوقت الذی عمل فیہ القاریخ — سیرت ابن ہشام (ج ۲ ص ۱۵) اور ”الردض الالف“ (ج ۲ ص ۱۰) ۱۲ مرتب

۲۔ استاذ محترم دام اقبائہم کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ یہودیوں کا جو فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرے ہاتھاریح الاول میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ آمد کے وقت اُسی نے اپنی شمسی تقویم کے اعتبار سے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا اور فرعون سے نجات پانے کی یاد منارہا تھا۔

حافظ ابن حجر نے بھی علی سبیل الامکان قریب قریب یہی توجیہ ذکر کی ہے، لیکن اس توجیہ کو انہوں نے ترجیح نہیں دی اور کہا ہے کہ احادیث کا سیاق اس توجیہ کو رد کر رہا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:-

”و یحتمل ان یكون اولئك اليهود كانوا یحبسون یوم عاشوراء بحساب السنین الشمسیۃ، فصادف یوم عاشوراء بحسابہم الیوم الذی قدم فیہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ، وهذا التاویل مما یرجح بہ أدلویۃ المسلمین وأحققتہم بموسى علیہ الصلوۃ والسلام لا ضلالا لہم الیوم المذكور و ہدایۃ اللہ المسلمین لہ، ولكن سیاق الأحادیث تدفع ہذا التاویل“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) باب صیام یوم عاشوراء

علامہ عینی بھی اس توجیہ کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”وفیہ نظر لا یخفی“ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۲)

باب صیام یوم عاشوراء۔

خود حافظ نے اشکال مذکور فی المتن کا جواب دیتے ہوئے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ فوجد اليهود صیاماً یوم عاشوراء، فقال لہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ما هذا الیوم الذی تصومونہ؟“ (بخاری)

۱۳۹ (مسلم ج ۱ ص ۳۵۹) جیسی احادیث کے بارے میں لکھا ہے ”المراد ان اوله بذكره وسؤاله عنه كان بعد
ان قدم المدينة لانه قبل ان يقدمها علم ذلك، وغايته ان في الكلام حذفاً لتقديره: فذم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة
فانما قام الى يوم عاشوراء فوجد اليهود فيه صياماً“ فتح (ج ۴ ص ۲۱۵)۔

یعنی ان احادیث کا یہ مطلب نہیں کہ جس دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ طیبہ تشریف آوری ہوئی اسی
دن یہود نے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا بلکہ مطلب یہ ہے کہ ربیع الاول میں غنیمہ آنے کے بعد جب اگلے
سال یوم عاشوراء (دس محرم) آیا اور یہود نے روزہ رکھا تو آپ کو دریافت کرنے پر علم ہوا کہ یہود بھی اس دن
کی تعظیم کرتے ہیں، گویا ”قدم المدينة فوجد اليهود صياماً يوم عاشوراء“ کا مطلب یہ ہے کہ یہ علم آپ کو مدینہ
آنے پر ہوا، پہلے سے یہ علم نہ تھا۔

علامہ عینیؒ اور ملا علی قاریؒ کی بھی یہی رائے ہے، دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۳۲)، باب صیام یوم عاشوراء
اور مرآۃ المفاتیح (ج ۴ ص ۳۰۳، باب صیام التطوع، الفصل الثالث)۔

پھر حافظ ابن حجرؒ اپنی توجیہ کی تائید میں لکھتے ہیں ”ثم وجدت في المعجم الكبير للطبرانی ما يؤيد احتمال المذكور
وهو ما أخرجه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه قال: ليس يوم عاشوراء باليوم الذي يقول الناس، إنما
كان يوم تشرق فيه الكعبة وكان يدور في السنة، وكانوا يأتون فلاناً لليهودي يعني ليحسب لهم، فلما مات أتوا
زيد بن ثابت، فسألوه“ وسنده حسن، قال شيخنا البیهقي في زوائد المسانيد (أُمّی مجمع الزوائد ج ۳
ص ۱۸۷) ”باب في صيام عاشوراء م“ ”لا أدري ما معنى هذا“ قلت (أُمّی يقول الحافظ، ظفرت
بمعناه في كتاب الآثار القديمة لأبي الريحان البيروني، تذكر ما حاصله: ان جهة اليهود يعتمدون في صيامهم
واعيادهم حساب النجوم فالسنة عندهم شمسية لا هلالية قلت (أُمّی يقول الحافظ): فمن ثم احتجوا إلى
من يعرف الحساب ليعتمدوا عليه في ذلك“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) بتغير لیسر۔

حافظ کی اس توجیہ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہود عاشوراء تو دس محرم ہی کو سمجھتے تھے اور اسی دن
فرعون سے نجات کی یاد مناتے اور روزہ رکھتے تھے لیکن چونکہ وہ شمسی تقویم پر عمل کرتے تھے اور ہلالی تاریخ

سے بے خبر ہوتے تھے اس لئے ان کو عاشوراء کے بارے میں اپنے علماء وغیرہ سے دریافت کرنا پڑتا تھا کہ
عاشوراء ان کی کس شمسی تاریخ کو آ رہا ہے جیسا کہ حضرت زید بن ثابت کی مذکور روایت معلوم ہو رہی (واللہ اعلم بالصواب)

حافظ کی توجیہ پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ جب یہود شمسی تقویم پر عامل تھے اور روزوں اور
اپنی دوسری عیدوں میں بھی شمسی تاریخوں ہی کا اعتبار کرتے تھے تو عاشوراء کے سلسلہ میں کیوں ہلالی تاریخ

پر عمل پیرا تھے ؟ نیز اس توجیہ پر حضرت زید بن ثابتؓ کی مذکورہ روایت ”لیس یوم عاشوراء بالیوم الذی یقولہ الناس ، إنما کان یوم تشرقیہ الکعبۃ وکان یدور فی السنۃ الخ“ کا مطلب بھی واضح نہیں ہوتا اور مجمع الزوائد ج ۳ ص ۱۸۷ و ۱۸۸ ، باب فی صیام عاشوراء کے حاشیہ میں اس کا جو مطلب (یعنی ”ان“) آن زید بن ثابت کان یدہب الی أن عاشوراء یوم فی السنۃ لآئذہ الیوم العاشر من المحرم وکان من کان علی رأیہ فی ذلک یسألون رجلاً من الیہود من عنده علم من الکتاب الاول عن ذلک الیوم بعینہ من طریق الحساب فکان یخبرہم فلما مات کان علم حساب ذلک عند زید بن ثابت فکانوا یسألونہ عنہ — وہی مسألۃ غریبہ جڈا) بیان کیا گیا ہے (جو غالباً خود حافظ ابن حجرؒ کا بیان کردہ ہے) اس سے بھی تسلی نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ اگر کوئی صریح روایت سی مل جائے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ تشریف لانے کے دن صوم عاشوراء رکھنے کی صراحت مل جائے تو حافظؒ کی توجیہ کی بنیاد ہی ختم ہو جائے گی اور استاذ محترم کی توجیہ ایک درجہ میں رائج ہو جائے گی لیکن اس بارے میں کوئی بالکل صریح روایت مرتب کو نہ مل سکی ، البتہ صحیح بخاری میں حضرت ابو موسیٰؓ کی روایت آئی ہے جو دوسری روایات کے مقابلہ میں نسبتاً صریح ہے وہ فرماتے ہیں ”دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ واذا ناک من الیہود یحفظون عاشوراء ویصومونہ الخ“ (ج ۱ ص ۵۶۲) ، باب اتیان الیہود النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم المدینۃ مولانا عبد القدوس ہاشمیؒ نے بھی اپنی کتاب ”تقویم تاریخی“ (قاموس تاریخی) کے مقدمہ ”داستان ماہ و سال“ میں اس پر جزم کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ تشریف آوری کے دن یہودیوں نے صوم عاشوراء رکھا ہوا تھا ، چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

”آپ مکہ مکرمہ سے ہجرت فرما کر مدینہ منورہ کے مقام قبا پر جس دن پہنچے تھے اس دن دوشنبہ ۸ ربیع الاولؒ سبھی تھا جو موجودہ گریجوی کلینڈر کے حساب سے ۲۰ ستمبر ۶۲۲ء پڑتا ہے جو مطابق یہودی پہلے مہینہ تشرین اول کی ۱۰ تاریخ ۵۸۳ء خلیفہ کے اس دن یہود صوم کبور کا تہوار مناتے تھے اور روزہ رکھے ہوئے تھے ، اسی دن کو یہودیوں نے یوم عاشوراء قرار دے رکھا تھا ، اور ہر سال تشرین اول کی دس تاریخ کو صوم کبور رکھتے تھے ، عاشوراء کہتے تھے ، وہ بنی اسرائیل کے فرعون سے نجات پانے کی تاریخ قرار دے کر تہوار منا یا کرتے تھے اللہ“

بہر حال استاذ محترم دام اقبالہم کی توجیہ سے بیشتر باتیں اپنے اپنے محل پر منطبق ہو جاتی ہیں ، یعنی یہودیوں کا ایک فرقہ ہلالی اعتبار سے عاشوراء مناتا تھا اور مسلمانوں کی طرح دس محرم کو روزہ رکھتا تھا جبکہ دوسرا فرقہ (شمسی تقویم پر عمل کرتا تھا اور اپنے سال کے پہلے مہینہ تشرین الاول کی دس تاریخ کو عاشوراء مناتا تھا ،

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ الْعَشْرِ

”عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت : ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصائم في العشر قط“
اس میں ”عشر“ سے مراد عشرہ ذی الحجہ ہے اور اس کے بھی ابتدائی نو دن مراد ہیں جن کو تغلیباً ”عشر“ سے تعبیر کر دیا گیا ورنہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کا روزہ تو ہے ہی ناجائز۔
پھر یوم النحر (دس ذی الحجہ) کے سوا بقیہ عشرہ ذی الحجہ میں روزے رکھنا بالاتفاق جائز بلکہ افضل و مستحب ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ آمد کے وقت اسی فرقہ نے اپنے حساب سے روزہ رکھا ہوا تھا اور عاشوراء منارہ تھا لیکن اس توجیہ پر بھی یہ الجھن باقی رہ جاتی ہے کہ جو فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرتا تھا اس کو شمسی تقویم یا درستی ہوگی اور جو ہلالی تقویم پر عمل پیرا تھا اس کو ہلالی تاریخ یا درستی ہوگی، پھر حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت میں ”وكانوا يأتون فلاناً اليهودي يعني ليحسب لهم، فلما مات أتوا زيد بن ثابت فسألوه“ کا کیا مطلب ہے؟
فتدبر۔ واللہ اعلم بالصواب ۱۲ رشید اشراف سیفی
حاشیہ صفحہ ۵۹۸

۱۲ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۲ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۷ و ص ۲۶۸) باب صوم یوم النحر، و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب تحریم صومی العیدین ۱۲

۱۲ کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۱۹)۔ نیز اگلے باب (باب ما جاء في العمل في أيام العشر) میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت ہے ”ما من أيام العمل الصالح فيهن أحب إلى الله من هذه الأيام العشر“ یہی روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۲)، کتاب العیدین، باب فضل العمل في أيام التشریق میں بھی مردی ہے، اور ظاہر ہے کہ صوم بھی افضل ترین اعمال میں سے ہے لہذا ان دنوں میں تو وہ یقیناً زیادہ ہی افضل ہوگا۔ پھر ترمذی میں اگلے باب کی دوسری روایت میں جو حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً مردی ہے اس بات کو صراحتاً بیان کر دیا گیا ہے، یعنی ”ما من أيام أحب إلى الله أن يتعبدهن فيها من عشر ذی الحجہ یوم النحر“
کل یوم منها بصیام سنة الله“

اس روایت کو امام ترمذی نے اگرچہ غریب قرار دیا ہے لیکن ہماری مذکورہ روایات سے اس کی

تائید ہو جاتی ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان ایام میں روزے رکھنا ثابت ہے، لہذا حضرت عائشہؓ کی روایت باب میں تاویل ضروری ہے اور وہ یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کی نوبت (باری) میں یہ عشرہ واقع نہ ہوا ہو اور اگر واقع بھی ہوا ہو تو اس دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عشرہ میں روزے نہ رکھے ہوں اسی لئے حضرت عائشہؓ روایت کر دیا ”ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم صائماً فی العشر قط“ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ سِتَّةِ أَيَّامٍ مِنْ شَوَّالٍ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال ، فذلك صيام الدهر^۳۔ اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کہتے ہیں کہ شش عید کے روزے مستحب ہیں۔
اس کے برعکس امام مالکؒ ان روزوں کی کراہت کے قائل ہیں، امام ابو حنیفہؒ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز امام ابو یوسفؒ سے بھی ان روزوں کی کراہت منقول ہے بشرطیکہ

لہ کافی روایت ہنیقہ بن خالد عن امراۃ عن بعض أزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم تسع ذی الحجۃ۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۱) باب فی صوم العشر — نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۸) کیف یصوم ثلاثۃ ایام من کل شہر ۱۲ مرتب

۴ شرح باب از مرتب ۱۲

۳ حدیث باب متعلق کچھ تشریح ”باب ماجاء فی صوم الاربعاء والخمیس“ کے تحت گزر چکی ہے ۱۲ م
۴ کافی شرح النووی علی صحیح مسلم ”(ج ۱ ص ۳۶۹) باب استحباب صوم ستۃ ایام من شوال اتباعاً لرمضان، و ”المفتی“ لابن قدامہ (ج ۲ ص ۱۷۲ و ۱۷۳) مسألۃ : ومن صام شہر رمضان وأتبعه بست من شوال ۱۲ مرتب
۵ کافی الموطأ للإمام مالک (ص ۲۵۶، جامع الصیام) : ”قال یحییٰ : سمعت مالکاً یقول فی صیام ستۃ ایام بعد الفطر من رمضان أنه لم یراہداً من اہل العلم والفقہ یصومہا، ولم یبلغنی ذلک عن أحد من السلف وأن اہل العلم یکرہون ذلک ویخافون بدعۃ وأن یلتقی برمضان مالس منه اہل الجہالۃ والجفاء لورآوا فی ذلک رخصۃ عند اہل العلم وراؤہم یعملون ذلک اھ“ ۱۲ مرتب

۶

۷ کافی ”الجہر الرائق“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم۔ ”شرح النووی علی صحیح مسلم“ (ج ۱ ص ۳۶۹) باب استحباب صوم ستۃ ایام

یہ روزے پے درپے رکھے جائیں گے۔

لیکن علامہ قاسم بن قطلوبغا نے اپنے رسالہ ”تحریر الاقوال فی صوم الست من شوال“ میں ثابت کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک بھی امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مطابق ان روزوں کے استحباب کا ہے۔

پھر شش عید کے روزوں کی نفسِ فضیلت پر متفق ہونے کے بعد حنفیہ میں اختلاف ہے کہ یہ روزے پے درپے رکھنا افضل ہے یا تفریق کے ساتھ ؟ امام ابو یوسفؒ تفریق کو راجح قرار دیتے ہیں، جبکہ بعض احناف نے پے درپے رکھنے کو افضل قرار دیا ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ کما فی ”البحر“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم ۱۲ مرتب

۲۔ کما فی ”ردالمحتار“ (آی الشامی - ج ۲ ص ۱۲۵) مطلب فی صوم الست من شوال تحت مطلب فی الکلام علی النذر، چنانچہ متاخرین کا مسلک بھی ان روزوں کے جواز و استحباب کا ہے، صاحب ”بحر“ فرماتے ہیں ”لکن عامۃ المتأخرین لم یروا بہ بأساً“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم۔

۳۔ اور علامہ شامیؒ لکھتے ہیں ”قال صاحب ”الہدایۃ“ فی کتابہ ”التجنیس“ ”أن صوم الستۃ بعد الفطر متتابعۃ منہم من کرہہ، والمختار أنه لا بأس بہ، لأن الکرامۃ إنما كانت لأنه لا یؤمن من أن یعدّ ذلک من رمضان فیکون تشبہا بالنصارى والآن زال ذلک المعنی اھ ومثله فی ”کتاب النوازل“ لأبی اللیث والواقعات ”للحسام الشہید و”المحیط“ البرہانی و”الذخیرۃ“، وفی ”الغایۃ“ عن الحسن بن زیاد أنه کان لا یرى بصومہا بأساً ویقول: کفی بیوم الفطر مفراً بینہن وبن رمضان اھ وفیہا أیضاً: عامۃ المتأخرین لم یروا بہ بأساً“ ردالمحتار (ج ۲ ص ۱۲۵) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

۴۔ دیکھئے شامی (ج ۲ ص ۱۲۵) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۱ و ص ۱۲۲)۔

۵۔ استاذ محترم دام اقبالہم نے پے درپے رکھنے کو راجح قرار دیا ہے، جس کا قرینہ یہ ہے کہ امام ترمذیؒ اسی باب میں فرماتے ہیں ”قال ابن المبارک ویروی فی بعض الحدیث: ”ولیحق ہذا الصیام برمضان“ واختار ابن المبارک أن یمکن ستۃ ایام من أول الشهر وقد روی عن ابن المبارک أنه قال: ”إن صام ستۃ ایام من شوال متفرقاً فهو جائز“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴) ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ ثَلَاثَةِ مَرِّ كُلِّ شَهْرٍ

عہدِ اِلٰی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثہ اَنْ لَا اُنا م إِلَّا عَلٰی
وتر و صوم ثلاثہ اَیام من کل شہر الخ " علامہ جزیریؒ اس باب کے تحت لکھتے ہیں :
ولہا عشرۃ صور ذکرہا الحافظ فی " الفتح " ولہٰی کل ذہب ذاہب "
حافظ ابن حجرؒ نے یہ دس صورتیں ایامِ بیض کی تعیین کے بارے میں لکھی ہیں جو درج ذیل ہیں :
① ان تین روزوں کے لئے خاص ایام کو متعین کرنا مکروہ ہے ، یہ قول امام مالکؒ
سے مروی ہے ۔

- ② ایامِ بیض کا مصداق مہینہ کے شروع کے تین دن ہیں قالہ الحسن البصریؒ ۔
- ③ ایامِ بیض سے مراد مہینہ کی بارہویں ، تیرہویں اور چودھویں تاریخ ہے ۔
- ④ ان سے مراد مہینہ کی تیرہویں ، پودھویں اور پندرہویں تاریخ ہے ۔
- ⑤ مہینہ کے سب سے پہلے ہفتہ ، اتوار اور پیر اور اگلے مہینہ کے سب سے پہلے منگل ،
بدھ اور جمعرات کے ایام ، اسی طرح اگلے ماہ پھر مہینہ کے سب سے پہلے ہفتہ ، اتوار اور
پیر ، دھکڑا ، یہ قول حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ۔

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ کذانی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۳ و ۱۲۴) ۱۲

۳۔ علامہ ابن الاثیر جزیریؒ لکھتے ہیں : " الاَیام البیض من کل شہر ثلاث عشر و رابع عشر و خامس عشر فسمیت بیضاً
لأن لیالیہا بیض لظہور القمر فیہا من اولہا الی آخرہ ولا بد من حذف مضاف تقدیرہ : ایام الیالی البیض ۔
جامع الأصول (ج ۶ ص ۳۲۶) النوع الثامن فی اَیام البیض تحت رقم ۴۴۷۳ — مزید تشریح کے لئے دیکھئے
فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۶) باب صیام البیض الخ ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں " قال شیخنا العلامہ عمر بن رسلان البلقینیؒ فی شرح الترمذی : حاصل الخلاف فی
تعیین البیض تسعۃ اقوال " حافظؒ نیز اقول ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں " قلت : بقی قول آخر " پھر اگے انہوں
نے دسواں قول بھی ذکر کیا ہے ، دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۸) باب صیام البیض ثلاث عشرۃ و رابع عشرۃ
و خمس عشرۃ ۱۲ مرتب

- ④ پہلی جمعرات، اس کے بعد والا پیر، اور اس کے بعد والی جمعرات۔
 ⑤ پہلا پیر، پھر جمعرات، پھر پیر۔
 ⑥ پہلی، دسویں اور بیسویں تاریخ، یہ حضرت ابوالدرداءؓ سے مروی ہے۔
 ⑦ اول کلّ عَشْر، یعنی پہلی، گیارھویں اور اکیسویں تاریخ، یہ ابن شعبان مالکیؒ سے مروی ہے۔

⑩ مہینہ کے آخری تین دن، یہ ابراہیم نخعیؒ کا قول ہے۔
 ان تمام صورتوں میں ”صوم ثلاثۃ ایام“ کی فضیلت حاصل ہو جائے گی یعنی ایسا شخص صائم الدہر سمجھا جائے گا۔

پھر ”صوم ثلاثۃ ایام“ والی احادیث کے اطلاق اور ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی فضیلت صرف انہی مذکورہ صورتوں میں منحصر نہ ہو بلکہ ان کی ہر ممکنہ صورت میں یہ فضیلت حاصل ہو جائے البتہ افضل یہی ہے کہ یہ تین روزے ایام البیض میں رکھے جائیں تاکہ ”صوم ثلاثۃ ایام“ والی روایات پر بھی عمل ہو جائے اور ایام بیض کی فضیلت سے متعلق روایات پر بھی۔

۱۔ راجح یہی ہے کہ ایام بیض سے مہینہ کی تیرھویں، چودھویں اور پندرھویں تاریخ مراد ہے احادیث سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے شاید یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بھی باب صیام البیض ثلاث عشرة واربع عشرة و خمس عشرة کے الفاظ سے باب قائم کیا ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۶) — نیز ابن الاثیر جزریؒ کی تحقیق بھی اسی کے مطابق ہے کما بتتاً فیما سبق ۲ مرتب

۲۔ اس قسم کی بعض روایات ترمذی میں اسی باتیں مذکور ہیں، مزید روایات کے لئے دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۴) و ص ۳۲۸) صوم ثلاثۃ ایام من الشهر، اور ”الترغیب والترہیب“ (ج ۲ ص ۱۲۰ تا ص ۱۲۳) الترغیب فی صوم ثلاثۃ ایام من کل شهر سیما الايام البیض ۲ مرتب

۳۔ مثلاً ابن المحیطؒ کی روایت ہے ”قال قال ابی: جاء اعرابی إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه أرنب قد شواها وخبز فوضعهما بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال: إني وجدتهما رمي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه لا يضر، كلوا، وقال للأعرابی: كل، قال: إني صائم، قال: صوم ماذا؟ قال: صوم ثلاثۃ ایام من الشهر، قال: إن كنت صائماً فعليك بالغر البیض ثلاث عشرة واربع عشرة وخمس عشرة“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۹) كيف يصوم ثلاثۃ ایام من کل شهر الخ — مزید روایات کیلئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۶ ص ۲۵ تا ۲۹)

عن ابی ذر قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صام من کل
شهر ثلاثۃ ایام فذلک صیام الدھر فانزل اللہ تبارک وتعالیٰ تصدیق
ذلک فی کتابہ ” مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا “ الیوم بعشرۃ ایام
کبھی ایسا ہوا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی حکم ارشاد فرمایا اس کی تائید میں باری
تعالیٰ نے آیت نازل فرمادی ، اور کبھی ایسا ہوا کہ آپ نے کسی شخص کے سامنے آیت پڑھی اور وہ یہ
سمجھ گیا کہ یہ آیت ابھی نازل ہوئی ہے ۔ یہاں حدیث باب میں بھی دونوں احتمال موجود ہیں ۔
سنن نسائی کی روایت سے دوسرے احتمال کی تائید ہوتی ہے ” عن ابی ذر قال : قال
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صام ثلاثۃ ایام من الشهر فقد صام
الدھر کلہ ، ثم قال : صدق اللہ فی کتابہ : ” مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ
أَمْثَالِهَا “ واللہ اعلم
(از مرتب عفی عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : إِنْ رَبَّكُمْ يَقُولُ : كُلُّ حَسَنَةٍ بِعَشْرِ
أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ ، وَالصَّوْمُ لِي وَأَنَا أُجْزِي بِهِ ” یہ حدیث قدسی ہے ،
یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ” وَالصَّوْمُ لِي “ کا کیا مطلب ہے اور صوم کی کیا خصوصیت ہے کہ
اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ، ورنہ دوسری عبادات بھی تو اللہ تعالیٰ ہی
کے لئے ہیں ؟ نیز یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ ” وَأَنَا أُجْزِي بِهِ “ کس لئے کہا گیا جبکہ ہر قسم
کی عبادات کی جزا باری تعالیٰ ہی دیں گے ؟ اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں :
① روزہ ایک ایسی عبادت ہے جس میں ریاء کا دخل نہیں جبکہ اس کے مقابلہ میں دوسری تمام
عبادات ظاہرہ میں ریاء کا خطرہ ہے ، حکاکہ المازریؒ ونقلہ عیاضؒ عن ابی عبیدہؒ ،
اس لئے بطور خاص اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ۔
② ” أَنَا أُجْزِي بِهِ “ کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ثواب کی مقدار اور اس کی وجہ سے

ہوتے والی تضيفِ حسنات کو میں ہی جاننے والا ہوں جبکہ دوسری عبادات ایسی ہیں جن کی جزا کا باری تعالیٰ کے بعض بندوں کو بھی علم ہے گویا روزے کی جزا بھی باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اور اس کی مقدار کا علم بھی، حکاکہ ابو عبید عن ابن عیینہ۔

③ ”الصوم لی“ کا مطلب یہ ہے کہ ”الصوم أحب العبادات إلیّی والمقدم عندی“

④ ”الصوم لی“ میں نسبت تعظیم کے لئے ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ”بیت اللہ“ اگرچہ تمام گھر باری تعالیٰ ہی کے ہیں۔

⑤ طعام اور دوسری شہوات سے استغناء صفات باری تعالیٰ میں سے ہے، جب بندہ روزہ رکھتا ہے اور مفطراتِ ثلاثہ سے بچتا ہے تو ان صفات کی وجہ سے بندہ کو باری تعالیٰ سے خصوصی قرب حاصل ہو جاتا ہے، چونکہ روزہ اس قرب کا ذریعہ ہوتا ہے اس لئے فرمایا گیا ”الصوم لی“ یعنی ”الصوم سبب التقرب إلیّی“

⑥ اکل و شرب سے استغناء اور بے نیازی صفات ملائکہ میں سے ہے، جو خدا کی مقرب مخلوق ہے، مومن جب روزہ رکھتا ہے تو وہ ملائکہ کے مشابہ ہونے کی بنا پر باری تعالیٰ کا مقرب ہو جاتا ہے۔

⑦ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو باری تعالیٰ کے لئے خاص ہے اور اس میں بندہ کیلئے کسی قسم کا کوئی حظ نہیں قالہ الخطابیؒ، هکذا نقله عیاض وغیرہ۔

⑧ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو کسی غیر اللہ کے حق میں نہ کی گئی ہے نہ کی جاتی ہے، بخلاف الصلوة والصدقة والطواف ونحو ذلك۔

⑨ روزہ کے سوا جتنی عبادات ہیں وہ قیامت کے دن کفارہ بنیں گی اور ان کے ذریعہ بندوں کے واجب الادا حقوق چکائے جائیں گے، یہاں تک کہ یہ تمام عبادات ختم ہو جائیں گی اور صرف روزہ باقی رہ جائے گا اس وقت روزہ کو بقیہ واجب الادا حقوق کا کفارہ نہیں بنایا جائے گا بلکہ باری تعالیٰ اصحابِ حقوق کو اپنی جانب سے بدلہ عطا فرمادیں گے اور اس کو روزہ کے بدلہ میں جنت میں داخل کر دیا جائے گا، اسی لئے فرمایا گیا ”الصوم لی وأنا أحبزی به“

⑩ روزہ ایک ایسی مخفی عبادت ہے جس پر سوائے باری تعالیٰ کے کوئی مطلع نہیں ہوتا یہاں تک کہ وہ فرشتوں سے بھی مخفی رہتا ہے اور ”کراما کاتبین“ کے لکھنے میں بھی نہیں آتا یہ

لے مذکورہ تمام توجیہات اور ان سے متعلق مزید تفصیل کیلئے دیکھئے ”فتح الباری“ (ج ۴ ص ۹۱ تا ۹۴) باب فضل الصوم ۱۲

پھر ”أنا أجنی به“ کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ روزہ کی جزا ربلا واسطہ ملائک ہم خود دیں گے جبکہ دوسری تمام عبادات کی جزا میں فرشتوں کا واسطہ ہوگا۔

والصوم جنة من النار“ یعنی روزہ موئن کے لئے ڈھال بن جائے گا اور عذاب نار سے بچاؤ کا ذریعہ ہوگا حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں سمجھتا تھا کہ روزہ قیامت کے دن حقیقہ ڈھال کی صورت میں ہوگا اور صائم کے لئے بچاؤ ہوگا پھر مجھے اپنی اس رائے کی تائید میں ایک روایت بھی مل گئی جو صحیح ابن حبان میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے جس میں احوال برنخ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے ”فإذا كان مؤمناً كانت الصلاة عند رأسه و الزكوة عن يمينه والصوم عن شماله وفعل المعروف من قبل رجليه فيقال له: اجلس، فيجلس“

ولخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك“ اس کی تشریح پیچھے ”باب ما جاء في السواك للصائم“ کے تحت گذر چکی ہے۔

وإن جهل على أحدكم جاهل وهو صائم فليقل: إني صائم“ حافظ زین الدین عراقیؒ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کے مطلب کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں: ایک یہ کہ روزہ دار اپنی زبان سے کہے ”إني صائم“ (حتیٰ یعلم من یجهل أنه

لہ یہ توجیہ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے بیان فرمائی ہے۔ دیکھئے دعوات عبدیت جلد ہفتم کا تیسرا وعظ ”الصوم“ — ۱۲ مرتب

لہ کافی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۰) ۱۲ م

۱۳ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۸) کتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر۔ نیز صحیح ابن خزمیہ میں حضرت عثمانؓ نے فرمایا: ابن ابی العاصؓ سے مروی ہے ”قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الصيام جنة من النار كجنة أحدكم من القتال“ (ج ۲ ص ۸۳، رقم ۱۳) الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۱۰۸) باب فضل الصوم ۱۲ م

۱۴ اختلاف فی کون الخلوف أطيب عند الله من ريح المسك مع أنه سبحانه وتعالى منزّه عن استطابة الروائح إذ ذاك من صفات الحيوان ومع أنه يعلم الشيء على ما هو عليه على أدبه — راجع لتفصيل الوجوه فتح الباری (ج ۳ ص ۹۰) باب فضل الصوم ۱۲ م

معتصم بالصيام عن اللغو والرفث والجهل)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بات وہ اپنے دل میں کہے اور اُسے سمجھائے کہ جہالت کا جواب جہالت سے دیکر مجھے اپنے روزہ کو خراب نہ کرنا چاہئے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ فرض روزہ میں زبان سے کہنا چاہئے اور نفلی روزہ میں دل میں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث کو دونوں معانی پر محمول کیا جائے گا یعنی صائم کو یہ بات اپنی زبان سے بھی کہنی چاہئے اور اپنے دل سے بھی ۱؎ واللہ اعلم

(از مرتب عفی عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الدَّهْرِ

عن أبي قتادة قال: قيل: يا رسول الله! كيف يمت صام الدهر؟
صوم الدهر کے تین مفہوم ہیں:

① پورے سال روزے رکھنا، جس میں ایام منہیہ بھی داخل ہوں، یہ باتفاق ناجائز ہے۔

② ایام منہیہ کو چھوڑ کر سال کے باقی تمام دنوں میں روزے رکھنا، یہ جمہور کے نزدیک جائز ہے لیکن خلافِ اولیٰ ہے ۲؎

۱؎ یہ تمام تفصیل عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۵۸) باب فضل الصوم سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲؎ قال القاضي وغيره: وذہب جماہیر العلما إلی جوازہ (ای صوم الدهر) إذ لم یصم الا ایام المنہی عنہا ہی العیدان والتشریق ومذہب الشافعی أن سرد الصیام إذا فطر العیدین والتشریق لا کرہتہ فیہ بل ہو مستحب بشرط أن لا یلحق بہ ضرر ولا یفوت حقاً فإن تضرراً أو فوت حقاً فمکروه، کذا فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب النہی عن صوم الدهر لمن تضرر بہ إلخ، وراجعہ لدلائل الشافعیۃ۔

اسحاق بن راہویہؒ، ظاہریہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک ایام منہیہ کو چھوڑ کر بھی صوم دہر مکروہ ہے بلکہ ابن حزمؒ کے نزدیک تو حرام ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۳) باب حق الاہل فی الصوم۔ اور "المغنی" (ج ۳ ص ۱۶۷) فی بحث صوم الدهر۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی اس کی کراہت منقول ہے۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۷۹) کتاب الصوم، فصل واما شرائطہا فنوعان ۱۲ مرتب عفی عنہ

③ صوم داؤد علیہ السلام یعنی ایک دن روزہ رکھنا اور ایک دن افطار کرنا، یہ باتفاق افضل اور مستحب ہے۔

قال: لا صام ولا أفطر (أود قال) لم يصم ولم يفطر، ایسے شخص کا عدم افطار تو ظاہر ہے ہی، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ ”لا صام“ کا کیا مطلب ہے؟ اس کی کئی توجہیں کی گئی ہیں۔

ایک یہ کہ یہ حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہے یعنی شریعت کی جانب سے صائم الدہر پر عدم صیام کا حکم جب لگے گا جب وہ ایام منہی عنہا میں بھی روزے رکھے، لیکن اگر کوئی شخص ان ایام خمسہ میں افطار کرے تو اس کے حق میں یہ کراہت نہ ہوگی، نقلہ الترمذی وقال: هكذا روى عن مالك وهو قول الشافعي قال احمد واسحاق نحواً من هذا۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ نہی ایام خمسہ منہی عنہا کی وجہ سے ہے۔

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ ”لا صام“ کا حکم اس شخص کے لئے ہے جس کو مسلسل روزے رکھنے سے کمزوری اور ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ ہو یا اس کے روزے رکھنے سے کسی کے حق میں کمی آتی ہو۔

تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ دائماً روزہ رکھنے سے روزہ کا مقصود جو ریاضت کسر نفس

۱۔ مکافی روایۃ عبد اللہ بن عمرو فی الباب الآتی (باب ماجاء فی سرد الصیام) قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: افضل الصوم صوم اخي داؤد، کان یصوم یوماً ویفطر یوماً (ج ۱ ص ۱۲۶) ۱۲ م

۲۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۲) اور ان شروح حدیث سے ماخوذ ہے جنکے حوالے ابھی ابھی لکھے جا چکے ہیں، مزید تشریح کے لئے بھی انہی کتب کی مراجعت کی جائے ۱۲ مرتب

۳۔ مسلم میں حضرت عبد اللہ بن عمرو کے واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لا صام من صام الا بد (ج ۱ ص ۳۶۶) باب النہی عن صوم الدہر ۱۲ مرتب

۴۔ یہاں سے آخر باب تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲

۵۔ لیکن علامہ بخاریؒ اس توجیہ کے بارے میں فرماتے ہیں ”وهو غیر صحیح، فان الصیام المنبئیۃ خارجۃ عن حدیث الباب وکراہت تحریراً بلا خلاف“ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۳) ۱۲ م

ہے حاصل نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جب کسی کام کی عادت ہو جاتی ہے تو اس میں کلفت و مشقت باقی نہیں رہتی بلکہ اللہ اعلم۔

صوم وصال اور صوم دہر میں فرق

بعض حضرات صوم دہر اور صوم وصال میں کوئی فرق نہیں کرتے اور صوم وصال کا

مطلب بھی وہی بتاتے ہیں جو صوم دہر کا ہے یعنی سال کے تمام دنوں میں روزے رکھے جائیں اور راتوں کو افطار کیا جائے۔

لیکن راجح یہ ہے کہ ان دونوں کی حقیقتیں مختلف ہیں، چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں ”ہما حقیقتان مختلفتان، فإن من صام یومین أو أكثر ولم یفطر لیلتهما فهو مواصل وليس هذا صوم الدھر، ومن صام عمره وأفطر جمیع لیلایہ فهو صائم الدھر وليس بمواصل“۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي سَرِّي الصَّوْمِ

اس باب سے امام ترمذیؒ کا مقصد ”سر و صوم“ (پے در پے روزے رکھنا) اور ”صوم دہر“ میں عدم تلازم کو بیان کرنا ہے۔

عن أنس بن مالك أنه سئل عن صوم النبي صلى الله عليه وسلم قال: كان يصوم من الشهر حتى يرى أنه لا يريد أن يفطر، ويفطر حتى يرى أنه

لہ یہ تمام تفصیل عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۲، باب حق الأهل فی الصوم) سے ماخوذ ہے، نیز دیکھئے شرح نووی

علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب النہی عن صوم الدہر م

۴ چنانچہ فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے ”وکیرو صوم الوصال وهو أن یصوم السنۃ کلہا ولا یفطر فی الأيام

المنہی عنہا“ (ج ۱ ص ۲۰۱) الباب الثالث فیما یرکھ للصائم وما لا یرکھ۔ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۲۰)

ص ۷۹) کتاب الصوم، فصل دأما شرأطہا فتوعان۔ البتہ بدائع میں راجح قول بھی جو متن میں آ رہا ہے

مذکور ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں ”فسرأبو یوسف ومحمد رحمہما اللہ الوصال بصوم یومین“

۴ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۰) باب صوم الدہر م شرح باب از مرتب ۱۲

۴ سرور دن ض) سروراً میراداً سروراً: القوم: پے در پے روزے رکھنا م

لَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْهُ شَيْءٌ فَكُنْتُمْ لَا تَشَاءُ أَنْ تَسَاهُوا مِنَ اللَّيْلِ مَصْلِيًّا إِلَّا رَأَيْتَهُ
مَصْلِيًّا وَلَا نَائِمًا إِلَّا رَأَيْتَهُ نَائِمًا ۚ مطلب یہ ہے کہ آپ پے درپے روزے بھی
رکھتے تھے اور بسا اوقات مسلسل افطار بھی کرتے تھے، اسی طرح رات کو آپ نماز بھی پڑھتے
تھے اور سوتے بھی تھے، چنانچہ دیکھنے والے کے لئے آپ کو صیام و افطار اور قیام و نيام
ہر حال میں دیکھنا ممکن تھا۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل الصوم صوم أخي داود،
كان يصوم يوماً ويفطر يوماً ولا يفتر إذا لاقي ۚ آخری جملہ (لا يفتر) غالباً
نقلی روزوں کی دوسری صورتوں کے مقابلہ میں افضلیت صوم داؤدی کی وجہ بیان کرنے کے لئے
لایا گیا ہے، اس لئے کہ صوم دہرے ضعف کا احتمال ہے اور ضعف کی وجہ سے جہاد میں کمزوری
ہوگی لہذا روزے موافق سنت رکھنے چاہئیں تاکہ جہاد جیسی عظیم عبادت سے محرومی بھی نہ ہو اور
ایک دن چھوڑ کر دوسرے دن روزہ رکھنے سے جہاد نفس بھی متحقق ہو جائے جیسا کہ سیدنا حضرت
داؤد علیہ السلام کی سنت بھی یہی تھی۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ يَوْمَ الْفِطْرِ وَيَوْمَ النَّحْرِ

نہی رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيامين، صيام يوم الأضحي
ويوم الفطر ۚ يوم الفطر میں روزہ کی ممانعت اس لئے ہے کہ یہ مسلمانوں کی عید ہے اور رمضان
کے ختم ہونے پر افطار کا دن بھی ہے جبکہ عید الاضحیٰ نیز دوسرے ایام تشریق میں روزوں کی ممانعت

۱۲ شرح باب از مرتبہ ۱۲

۱۲ چنانچہ اسی باب میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی روایت موجود ہے قال: شهدت عمر بن الخطابؓ
في يوم نحر بدأ بالصلاة قبل الخطبة ثم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن صوم يذین الیومین،
أما يوم الفطر فقطركم من صومكم وعید للمسلمین وأما يوم الأضحي فكلوا من لحم نسككم ۱۲ مرتب

اس لئے ہے کہ یہ ایام حق تعالیٰ کی جانب سے اپنے مسلمان بندوں کی ضیافت کے دن ہیں اور روزے رکھنے سے اس ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے جو یقیناً ناشکری اور محرومی کی بات ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَسْرِ أَهْيَةِ صَوْمِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَوْمُ عَرَفَةَ وَيَوْمُ النَّحْرِ وَأَيَّامُ

۱۔ چنانچہ ہمیشہ ہندلی سے مروی ہے " قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيَّامُ التَّشْرِيقِ أَيَّامُ أَكْلٍ وَشَرْبٍ " نیز کعب بن مالک اپنے والد سے نقل کرتے ہیں " أَنَّهُ حَدَّثَنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَهُ وَادَّسَ بْنَ الْحَدَّثَانَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ، فَتَادَى أَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجُمُعَةَ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَأَيَّامُ مَنَى أَيَّامُ أَكْلٍ وَشَرْبٍ " صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب تحریم صومِ اَیَّامِ التَّشْرِیقِ و بیان اُنہا اَیَّامِ اَکْلِ وَشَرْبِ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ پھر اگر کوئی شخص یوم الفطر یا یوم الاضحیٰ کے روزہ کی نذر مان لے یا کسی متعین دن کے روزہ کی نذر مان لے اور وہ متعین دن اتفاقاً یوم الفطر یا یوم الاضحیٰ میں آجائے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ نیز افعال شرعیہ نہی کے وارد ہونے کے بعد معتبر و مشروع رہتے ہیں یا نہیں؟ ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۳۸۸) باب صوم یوم الفطر۔ و عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) باب صوم یوم الفطر اور معارف السنن (ج ۶ ص ۳۸۸) ۳۔ و یقال لہا: الْاَیَّامُ الْمَعْدُودَاتُ وَ اَیَّامُ مَنَى وَ ہِیَ الْحَادِیْ عَشْرُ وَ الثَّانِیْ عَشْرُ وَ الثَّلَاثُ عَشْرُ مِنْ ذِی الْحِجَّةِ وَ سَمَّیَتْ اَیَّامُ التَّشْرِیقِ لِأَنَّ لَحُومَ الْأَضَاحِیِ تَشْرِقُ فِيهَا أَيْ تَشْرِقُ فِي الشَّمْسِ، وَ اِضَافَتُهَا إِلَى مَنَى لِأَنَّ الْحَاجَّ فِيهَا فِي مَنَى، وَقِيلَ: لِأَنَّ الْهَدْيَ لَا يَخْرُجُ حَتَّى تَشْرِقَ الشَّمْسُ، وَقِيلَ لِأَنَّ صَلَاةَ الْعِيدِ عِنْدَ شُرُوقِ الشَّمْسِ أَوَّلُ يَوْمٍ مِنْهَا فَصَارَتْ هَذِهِ الْاَیَّامُ تَبَاجًا لِيَوْمِ النَّحْرِ وَ هَذَا لِيَعْبُدَ قَوْلُ مَنْ يَقُولُ يَوْمَ النَّحْرِ مِنْهَا، وَقَالَ ابُو حَنِيفَةَ: التَّشْرِيقُ التَّكْبِيرُ وَ دِرَ الصَّلَاةُ، وَ اِخْتَلَفُوا فِي تَعْيِينِ اَیَّامِ التَّشْرِیقِ وَ الْأَصَحُّ أَنَّهَا ثَلَاثَةُ اَیَّامٍ بَعْدَ يَوْمِ النَّحْرِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ اَیَّامُ النَّحْرِ، وَ عِنْدَ ابِي حَنِيفَةَ وَ مَالِكٍ وَ أَحْمَدَ لَا يَدْخُلُ فِيهَا الْيَوْمُ الثَّلَاثُ بَعْدَ يَوْمِ النَّحْرِ۔ كَذَا فِي عَمْدَةِ الْقَارِی (ج ۱۱ ص ۱۱۳) بِابِ صِلَامِ اَیَّامِ التَّشْرِیقِ ۱۲ مرتب

۴۔ قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ فِي تَهْمِيدِهِ: لَا يُوْجَدُ ذِكْرُ عَرَفَةَ فِي غَيْرِ هَذَا الْحَدِيثِ، قَالَ الْعِرَاقِيُّ: وَ بَرَّ اشْكَالٌ، وَ هِیَ اَیَّامُ أَكْلٍ وَ شَرْبٍ وَ يَوْمُ عَرَفَةَ لَيْسَ كَذَلِكَ، قَالَ: وَ يَجَابُ بِوَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ أَنَّهُ لِيُفْضَلَ عَلَى اَیَّامِ التَّشْرِیقِ فَقَطَّ أَوْ عَلِيَّهَا مَعَ يَوْمِ النَّحْرِ مَذُونٌ عَرَفَةَ۔ الثَّانِی: مَا قَالَهُ فِي حِجَّةِ الْوَدَاعِ أَوْ قَالَ بِحَقِّ الْحَاجِّ، لِأَنَّ الْأَفْضَلَ فِي حَقِّهِ الْإِفْطَارُ يَوْمَ عَرَفَةَ، وَ مَا تَسْمِيَةُ عَمِيدًا فَلَا مَنَافِعَ مِنْهُ اِنَّهُ۔ كَذَا فِي قَوْتِ الْمَغْتَذِی — انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۱) ۱۲ مرتب

التشریق عیدنا اهل الاسلام دہی آیام اکل و شرب“ آیام تشریق کے روزوں کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔

ایک یہ کہ ان آیام میں روزے رکھنا مطلقاً ممنوع ہے، امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے اکثر شافعیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی قول پر ہے، حسن بصریؒ، عطارؒ، لیث بن سعدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، حضرت علیؒ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ان آیام میں روزے مطلقاً جائز ہیں، شافعیہ میں سے ابواسحاق مروزیؒ اسی کے قائل ہیں، ابن المنذرؒ نے حضرت زبیر بن العوامؓ اور حضرت ابو طلحہؓ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، وحکا کا ابن عبد البرؒ عن بعض اهل العلم ایضاً۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اس متمتع کے لئے ان دنوں میں روزے رکھنا جائز ہے جس کو ”ہدی“ میسر نہ ہو اور آیام تشریق سے پہلے اس نے عشرہ ذی الحجہ میں وہ تین روزے بھی نہ رکھے ہوں جو (بعد کے سات روزوں کے ساتھ مل کر) دم متمتع کا بدلہ ہوتے ہیں۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا یہی مسلک ہے، امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے لیکن مزنیؒ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، عروہؒ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔

مختصر یہ کہ بعض حضرات کے نزدیک ان آیام میں روزوں کا مطلقاً جواز ہے جبکہ بعض حضرات کے نزدیک صرف دم متمتع کے روزوں کا جواز ہے، ان کے بالمقابل حضرات حنفیہ ان آیام میں روزوں کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں۔

تاکلین جواز کا استدلال حضرت عائشہؓ کے عمل سے ہے ”عن ثھشام أخبرنی ألب

لہ علامہ عینیؒ نے اس بارے میں نوا اقوال ذکر کئے ہیں من یرد التفصیل فلیراجع العمدة (ج ۱ ص ۱۱۳)

باب صیام آیام التشریق ۱۲ مرتب

۱۲ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام آیام التشریق ۱۲

كانت عائشة تصوم أيام منى وكان أبوها يصومها " نیز حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال لم يُرخص في أيام التشريق أن يُصمت إلا لمن لم يجد الهدى "۔

حنفیہ کا استدلال احادیثِ نبوی سے ہے جو مطلق اور عام ہیں اور جن میں متمتع وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں، اور جہاں تک حضرت عائشہؓ وغیرہ کے عمل کا تعلق ہے وہ ان مرفوع، قولی اور محرم احادیث کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا بالخصوص جبکہ وہ مجمل اور غیر معلوم السبب ہے۔ واللہ اعلم۔
(بزیادات من المصاب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْحِجَامَةِ لِلصَّائِمِ

عن رافع بن خديج عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أنظر الحاجم والمحجوم " روزہ کی حالت میں حجامت (پچھنے لگانے یا لگوانے) کے بارے میں تین مذاہب ہیں :

۱۔ امی ابو ہشام یعنی عروہ، بعض نسخوں میں "وكان أبوها يصومها" کے الفاظ آئے ہیں، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہؓ کے والد یعنی حضرت ابو بکر صدیقؓ بھی ان دنوں میں روزے رکھتے تھے، دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸، حاشیہ شیخ احمد علی سہارنپوری رقم ۵) ۱۲ مرتب

۲۔ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) - نیز بخاری ہی میں اسی مقام پر حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال: الصائم لمن تمتع بالعمرة إلى الحج إلى يوم عرفة، فإن لم يجد هدياً ولم يصم، صام أيام منى " ۱۲ مرتب
۳۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۳ تا ۳۶۵) کتاب مناسک الحج، باب المتمتع الذي لا يجد هدياً ولا يصوم في العشر ۱۲ مرتب

۴۔ البتہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کے قول "لم يرخص في أيام التشريق أن يصمت إلا لمن يجد الهدى" سے پھر بھی اعتراض واقع ہو سکتا ہے اس لئے کہ غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے یہ قول مرفوع کے درجہ میں ہوا
۵۔ ہذا ملخص ما في العمدة للبعثي (ج ۱ ص ۱۱۳) باب صيام أيام التشريق، والفتح للمافظ (ج ۳ ص ۲۱۰ و ۲۱۱)، والمغني (ج ۳ ص ۱۶۳) مسئلہ: قال: وفي أيام التشريق هم، والمعارف للبيهقي (ج ۶ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) ۱۲ مرتب

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کے نزدیک وہ مفسدِ صوم ہے اگرچہ ایسے شخص پر قضاہ تو واجب ہے، کفارہ نہیں ہے، ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب سے ہے۔
 امام اوزاعیؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ اور مسروقؒ کے نزدیک حجامت مفسدِ صوم نہیں البتہ مکروہ ہے یہ
 امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جہور کے نزدیک حجامت سے نہ روزہ ٹوٹتا ہے اور نہ عمل مکروہ ہے یہ

۱۔ وعن عطاء قال: علي من احتجم وهو صائم في شهر رمضان القضاء والكفارة، وروى عن جماعة من الصحابة أنهم كانوا يحتجمون ليلاً، منهم ابن عمرؓ، وابو موسى الأشعريؓ وأنس بن مالكؓ. معالم السنن للخطابی في ذیل المختصر للسبکی (ج ۳ ص ۲۴۲) باب فی الصائم یحتجم (تحت رقم ۲۲۶۶) ۱۲ مرتب
 ۲۔ ان حضرات کا مسلک علامہ خطابیؒ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے ”وكان مسروق والحسن وابن سيرين لا يرون للصائم أن يحتجم، وكان الاوزاعي يكره ذلك“ (حوالہ بالا)
 اس میں امام اوزاعیؒ کے مسلک کے بارے میں کراہت کی تصریح ہے جبکہ دوسرے حضرات کے بارے میں یہ تصریح نہیں، اور ”لا يرون للصائم أن يحتجم“ کے الفاظ سے کراہت احتجام بھی مفہوم ہو سکتی ہے اور عدم جواز احتجام بھی، علامہ خطابیؒ نے ان حضرات کے مسلک کو قائلین عدم جواز احتجام کے مسلک سے ذرا علیحدہ کیا ہے جو قرینہ کراہت ہے، لیکن ان کے مسلک کے فوراً بعد ”وكان الاوزاعي يكره ذلك“ کہنا قرینہ کراہت عدم کراہت ہے۔

علامہ عینیؒ نے مسروقؒ اور محمد بن سیرینؒ کو قائلین عدم جواز میں سے شمار کیا ہے۔ عمدۃ (ج ۱ ص ۳۹) باب ۱۲
 ۳۔ البتہ ابن رشدؒ نے بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۱۲، الرکن الثانی دہو الامساک) میں امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک نقل کیا ہے کہ حجامت مفسدِ صوم نہیں البتہ مکروہ ہے، اس نقل پر تبصرہ کیئے دیکھئے اوجز المساک (ج ۳ ص ۲۵) حجامۃ الصائم ۱۲ مرتب
 ۴۔ دیکھئے مختصر سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۲۳۳) باب فی الصائم یحتجم۔ نیز حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حسین بن علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ، انس بن مالکؓ، زید بن أرقمؓ، ابن زیدؓ حضرت عائشہ اور أم سلمہ رضی اللہ عنہم سے یہی مسلک مروی ہے، نیز عطاء بن یسارؓ، قاسم بن محمدؓ، عکرمہؓ، زید بن اسلمؓ، ابراہیم نخعیؓ، سفیان ثوریؓ، امام ابو یوسفؓ اور امام محمدؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ عینی (ج ۱ ص ۳۹) باب الحجامۃ والقی للصائم ۱۲ مرتب

جمہور کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء من الرخصة في ذلك) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے " قال : احتجتم رسول الله صلى الله عليه وسلم و هو محرم صائم " نیز پیچھے " باب ماجاء في الصائم من رعه الفی " کے تحت حضرت ابوسعید خدریؓ کی مرفوع روایت گزر چکی ہے " ثلاث لا یفطرن الصائم الحجامة والقیء والاحتلام "۔

جہاں تک حدیثِ باب " افطر الحاجم والمحجوم " کا تعلق ہے جمہور کی جانب سے اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں۔

ایک یہ کہ اس میں " أفطر " " کاد أن یفطر " کے معنی میں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے، " حاجم " کو اس لئے کہ وہ خون چوستا ہے، جس میں خون کے حلق میں چلے جانے کا خطرہ ہے اور " محجوم " کو اس لئے کہ اس کو حجامت کی وجہ سے بہت زیادہ ضعف طاری ہو جاتا ہے۔

اس کا دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں " الحاجم والمحجوم " میں الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد دو مخصوص آدمی ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران غیبت کر رہے تھے ان کے بارے میں آپؐ نے فرمایا " أفطر الحاجم والمحجوم " یعنی حاجم اور محجوم دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا، اور روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے ثواب کا ضائع ہو جانا ہے اور اس ضیاعِ ثواب کی علت حجامت نہیں بلکہ غیبت تھی، امام طحاویؒ نے اپنے جواب کی تائید میں ایک روایت بھی پیش کی ہے " عن أبي الأشعث الصنعانی قال : إنما

۱۔ یہ روایت صحیح بخاری میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے " أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وهو محرم و احتجم وهو صائم (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الحجامة والقیء للصائم ۱۲ م

۲۔ خاتم نے اس حدیث کے دو جواب دئے ہیں، ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۱ و ۱۷۲) باب ماجاء من الرخصة في ذلك ۱۲ مرتب

۳۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۹) ۱۲ م

۴۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۹) باب الحجامة والقیء للصائم، معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۴) ۱۲ م

۵۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) باب الصائم یحتجم ۱۲ م

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : أفطر الحاجم والمحجوم لأنهما كانا یغتایان " لیکن اس میں یزید بن ربیعہ و مشقی ضعیف ہے۔

اس کا تیسرا جواب امام شافعیؒ وغیرہ نے دیا ہے وہ یہ کہ یہ حدیث منسوخ ہے جس کی دلیل حضرت شداد بن اوسؓ کی ایک روایت ہے جو خود امام شافعیؒ نیز امام بیہقیؒ نے سند صحیح کے ساتھ ذکر کی ہے " قال : كنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم زمن الفتح ، فرأی رجلاً یحتجم ثمان عشرة خلت من شهر رمضان ، فقال : وهو أخذ بیدي أفطر الحاجم والمحجوم " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فتح مکہ کے موقع پر فرمایا تھا ، دوسری طرف حضرت ابن عباسؓ یہ فرماتے ہیں " احتجم رسول اللہ ﷺ وهو محرم صائم " اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے محرم ہونے کی حالت میں حضرت ابن عباسؓ آپ کے ساتھ صرف حجة الوداع کے موقع پر رہے ہیں ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حدیث کا واقعہ (یعنی " احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ قال الشیخ البنوریؒ : ویزید بن ربیعہ ضعیف غیر واحد ، وقال البخاری : منکر الأحادیث ، وقال النسائی : متروک ، کما فی " الفتح " ولكن قال أبو مسهر : کان یزید بن ربیعہ فقیہاً غیر متهم ، ما نکر علیہ أنه ادرك أبا الأشعث ولكن اخشى علیه سورا لحفظ والوهم . قال ابن عدی : أرجو أنه لا بأس به کما فی " المیزان " کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۱۶۵) ۱۲ مرتب

۲۔ راجع کتاب الام (ج ۲ ص ۱۰۸) حجامۃ الصائم ۱۲ مرتب
۳۔ اللفظ للشافعیؒ فی " الام " (ج ۲ ص ۱۰۸)۔

امام بیہقیؒ نے یہ روایت اس طرح نقل کی ہے " عن شداد بن اوس قال : مررت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمان عشرة خلت من شهر رمضان ، فأبصر رجلاً یحتجم فقال : أفطر الحاجم والمحجوم " سنن کبریٰ (ج ۴ ص ۲۶۵) باب الحدیث الذی روى فی الإفطار بالحجامة ۱۲ مرتب
۴۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۶ و ۱۲۷) باب ما جاء من الرخصة فی ذلک ۱۲ م
۵۔ أوجز المسالك (ج ۳ ص ۴۶) حجامۃ الصائم ۱۲ م

وہو محرم صائم“ حدیث باب سے دو سال بعد کا ہے، لہذا حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ حدیث حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث باب کے لئے ناسخ ہوگی۔

چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”أفطر الحاجم والمحجوم“ درحقیقت ایک شہور ہے کہ حالتِ صوم میں حجامت نہ کی جائے کیونکہ اس عمل سے انسان کو کمزوری بہت زیادہ لاحق ہو جاتی ہے اور روزہ میں انشراح باقی نہیں رہتا۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ نماز کے بارے میں فرمایا گیا ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقطع الصلاة المرأة والحصار والكلب“ اس توجیہ کی تائید صحیح بخاری کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے ”سئل انس بن مالك رضي الله عنه عنكم تكروهون الحجامه للصائم؟ قال: لا إلا من أجل الضعف“ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

۱۔ خلاصہ یہ کہ شراد بن ادسؓ کی مذکورہ روایت میں ”كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم زمن الفتح“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ ”أفطر الحاجم والمحجوم“ کا جملہ آپؐ نے شہد میں فتح مکہ کے موقع پر فرمایا تھا اور ”احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم صائم“ میں حضرت ابن عباسؓ رضی اللہ عنہما کے واقعہ بیان فرمایا ہے ہیں، اس لئے لامحالہ آپؐ کا یہ دوسرا عمل پہلے کے لئے ناسخ ہوگا ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۹۷) باب سترۃ المصلى الم ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الحجامۃ والقی للصائم الم ۱۲

۴۔ یہ جواب مذکورہ تشریح کے ساتھ صراحتہً کسی کتاب میں نہ مل سکا، غالباً یہ حضرت شاہ صاحب کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الحج، باب جواز الحجامۃ للمحرم اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۶ و ۱۶۷) ۱۲ مرتب

۵۔ حجامت للصائم سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے دیکھئے؛

(۱) طحاوی (ج ۱ ص ۲۹۵ تا ۲۹۷) باب الصائم یحجم (۲) بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۱۲ و ۲۱۳) الرکن الثانی دہوالامساک

(۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷ تا ۲۸) باب الحجامۃ والقی للصائم

(۴) فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۲۷ تا ۲۳۰) کتاب الحج، باب جواز الحجامۃ للمحرم

(۵) اوجز المسالک (ج ۳ ص ۴۵ و ۴۶) حجامۃ الصائم

(۶) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۲ تا ۱۷۴) باب ما جاز فی کراہیۃ الحجامۃ للصائم، اور باب ما جاز من الرخصۃ فی ذلک

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ رَاهِيَةِ الْوَصَالِ فِي الصَّيَامِ

عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَوَاصِلُوا،
قَالُوا: فَإِنَّكَ تَوَاصَلْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: إِنِّي لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ،
صَوْمٌ وَصَالٌ كَيْ بَارِءٍ فِي فَقْهَارِكَ اخْتِلَافٍ هِيَ.

ایک یہ کہ وصال مکروہ ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ
اور چہور کا مسلک یہی ہے، امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابوہریرہؓ،
حضرت ابوسعیدؓ اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

دوسرا مسلک یہ ہے کہ صوم وصال ممنوع اور حرام ہے، امام شافعیؒ کا اصل مسلک یہی
ہے (کما فی اللمعۃ) مالکیہ میں سے ابن عربیؒ نیز اہل ظاہر بھی اسی کے قائل ہیں۔
تیسرا مسلک یہ ہے کہ جو شخص وصال پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے صوم وصال جائز
ہے ورنہ حرام ہے، اسحاق بن راہویہؒ اور مالکیہ میں سے ابن وضاحؒ اسی کے قائل ہیں۔

۱۲ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۳ جس کا مفہوم پیچھے ”باب ما جاء في صوم الدهر“ کے تحت بیان کیا جا چکا ہے کہ دو یا زیادہ دن تک افطار کئے
بغیر روزہ رکھنے کو صوم وصال کہا جاتا ہے، کما فی سترہ الحافظ ابن الاثیر الجزریؒ وابن قدامة الموفقؒ والبدیع العینیؒ
وغیرہم، کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۷۵)۔

وَأَمَّا وَصَالُ الصَّوْمِ إِلَى السَّحْرِ فَيُجَازِئُ لَلْأَمَّةِ بَلَاكَرَاهِيَةِ لِحَدِيثِ ”الصَّحِيحِينَ“ كَمَا سَبَقَ (ای حدیث ابی سعیدؓ نہ سمع
النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لَا تَوَاصِلُوا، فَأَيْكُمُ أَرَادَ أَنْ يَوَاصِلَ فَلْيَوَاصِلْ حَتَّى السَّحْرِ) بخاری — ج ۱ ص ۲۶۳ —
باب الوصال، مسلم میں یہ روایت احقر کو نہ مل سکی البتہ سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے — ج ۱
ص ۳۲۲ — باب فی الوصال — م) قال ابن تیمیہ: وهو مستحب، وهو مذهب أحمد وإسحاق وابن المنذر و
ابن خزيمة وجماعة من المالكية، كَمَا فِي الْفَتْحِ وَالْعَمْدَةِ، وَمِنْ الشَّافِعِيَّةِ مَنْ قَالَ: إِنَّ هَذَا لَيْسَ بِوَسَالٍ، وَلَمْ يَذْكُرْهُ
الْخَفِيَّةُ لَا نَفْيًا وَلَا إِثْبَاتًا — معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲ مرتب

۱۴ ثم الكراهية للتتريه كما هو المتبادر ليهنا وهو المصرح في كتبنا وكتب المالكية، كَذَا فِي مَعَارِفِ السَّنَنِ
(ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶) ۱۲ م

نیز امام احمدؒ سے بھی یہ مسلک مروی ہے۔

”ان ربی يطعمنی و یسقینی“ اکثر حضرات نے اس حدیث کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ حق تعالیٰ آپ کو قوت عطا فرمادیتے تھے اور طعام و شراب سے مستغنی کر دیتے تھے اسی لئے آپ کے لئے وصال جائز تھا، گویا ”یطعمنی و یسقینی“ کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازی معنی یعنی قوت مراد ہیں۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کے حقیقی اور ظاہری معنی مراد ہیں یعنی باری تعالیٰ کی جانب سے اعزاز و اکرام کے طور پر آپ کو کھلا یا بھی جاتا تھا اور پلا یا بھی جاتا تھا۔

۱۔ ہذا ملخص ما فی الفتح للحافظ (ج ۴ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) باب الوصال، والعمدة للعینی (ج ۱۱ ص ۷۱ و ۷۲) باب الوصال، والمغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۷۱ و ۷۲) الثالث فی بحث الوصال، والمعارف للبوری (ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶)۔

نبی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الامة عن الوصال و بین عذره فیہ یأن ربی يطعمنی و یسقینی،
واحادیث النہی نحو عشرة و استدلال بجموعہا علی أن الوصال من خصائصہ صلی اللہ علیہ وسلم، کذا فی
معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶) بتغیر سیر من المرتب ۱۲
ثم و تعقب بأنه لا یكون صیاماً فضلاً عن أن یكون وصالاً، و أجیب بأن المفطر الطعام المعتاد دون ما
كان علی سبیل خرق العادة للكرامة۔

علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: والاول أنظر لوجهین:
احدہما أنه لو طعم و شرب حقيقة لم یکن مواصلاً، وقد أقرہم علی قولہم انک تو اصل۔
والثانی أنه قد روی أنه قال: ”إني أظل يطعمنی ربی و یسقینی“ و هذا یقتضی أنه فی النهار، ولا یجوز
الأكل فی النهار، ولا الغیرہ۔

المغنی (ج ۳ ص ۷۱) الثالث فی الوصال۔

لیکن جن حضرات نے ”یطعمنی و یسقینی“ کے حقیقی معنی کو راجح قرار دیا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ روزہ کے لئے مفطر طعام معتاد ہے، اور طعام غیر معتاد نہ مفطر ہے نہ وصال کے لئے مغل، خواہ دن میں ہو یا رات میں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا چونکہ دوسرے عالم تعلق قائم ہو جاتا تھا اور اسی عالم میں اکل و شرب پایا جاتا تھا اس لئے افطار کا حکم نہ لگتا تھا جیسے مثلاً روزہ دار اگر خواب میں عورت سے صحبت کرے (باقی حاشیہ صفحہ ۶۱۹)

”یطعمني وليسقلني“ کی شرح کرتے ہوئے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ”کیفیتہ مفوضۃ الی صاحب الشریعة فلا نخوض فیہا۔“

وروی عن عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کان یواصل لایام ولا یفطر تھ اور صحابیات میں حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی بہن بھی وصال کی قائل تھیں، نیز تابعین میں سے عبدالرحمن بن ابی نعم، عامر بن عبداللہ بن الزبیر، ابراہیم بن یزید تیمی اور ابو جوزار بھی صوم وصال پر عمل کرتے تھے۔

صوم وصال کی نہی کے ثابت ہونے کے باوجود ان حضرات کا صوم وصال پر عمل کرنا شاید اس لئے ہو کہ انہوں نے نہی کو ”ارشاد“ پر محمول کیا ہو أفادہ الشیخ الانوری واللہ سبحانہ وتعالی اعلم (از مرتب)

اور انزال ہو جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ باعتبار ظاہر کے روزہ ٹوٹ جانا چاہئے، بالکل اسی طرح جہاں کھانا مفطر تھا وہاں آپ کھاتے نہ تھے اور جہاں کھاتے تھے وہ مفطر نہیں۔ واللہ اعلم، کمافی بعض أمالی حکیم الامتہ الشیخ التھانوی رحمہ اللہ سنن الترمذی ومعارف السنن للبنوری (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

حاشیہ صفحہ ۵۸۴

لہٰذا نقل شیخ البنوری فی ”معارف“ (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲

تہ روى ابن ابی شیبۃ بإسناد صحیح عنہ کہ کان یواصل خمسۃ عشر یوماً کذا فی ”الفتح“ للمحقق (ج ۴ ص ۱۷۷) ۱۲

وروی عن عمر ایضاً کہ کان یواصل الی یومین وثلاثۃ (لما قالہ الشیخ الانوری) — قال الشیخ البنوری: ولم أجدهن عمر الفاروق صوم الوصال فیما عندی من کتب الحدیث والسیرۃ والتاریخ، واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۷) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

سہ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۷) ۱۲، نیز ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہ کی روایت سے بھی ہو قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الوصال فی الصوم، فقال رجل من المسلمین: ینک تو اصل یا رسول اللہ! قال: وأیکم مثلی؟ إني أبیت لربی ولیسقیني. فلما أبوا أن ینتہوا عن الوصال واصل ہم یوماً ثم رأوا الهلال، فقال: لو تأخر لزدتکم کالتشکیل لہم حین أبوا أن ینتہوا“ (صحیح بخاری۔ ج ۱ ص ۲۶۳۔ باب التشکیل لمن اکثر الوصال) چنانچہ حافظ فتح الباری

(ج ۴ ص ۱۷۷) ۱۲۔ باب الوصال میں کہتے ہیں: ”ومن جمہتم ماسیأتی فی الباب الذی بعدہ أنہ صلی اللہ علیہ وسلم واصل بأصحابہ بعدہ لہی، فلو کان لہی للتحريم لما أقرہم علی فعلہ فعلم أنہ أراد بالہی الرحمۃ لہم والتخفيف عنہم كما صرح بہ عائشہ فی حدیثہا (اے نبی! ہم)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَنْبِ يَدِ رَاكَةِ الْفَجْرِ وَهُوَ يَدُ الصَّوْمِ

أَخْبَرَتْنِي عَائِشَةُ دَامَ سَلَامُهُ زَوْجَا النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَدِ رَاكَةِ الْفَجْرِ وَهُوَ جَنْبُ مَنْ أَهْلُهُ ثُمَّ يَغْتَسِلُ فَيَصُومُ : حَدِيثُ بَابِ كَيْفَ عَمُومِ كَيْفَ بَنَاءِ بِرَأْسِهِ أَرْبَعَةٌ أَوْ جِهَةٌ رَأْسِ بَابِ كَيْفَ قَائِلِ هِيَ كَيْفَ جَنْبَاتِ رَوْزِ كَيْفَ مَنَافِي نَهَيْسِ خَوَافِ رَوْزِ فَرْضِ هُوَ يَنْقُلُ طُلُوعِ فَجْرِ كَيْفَ بَعْدَ فَوْزِ غَسْلِ كَرَمِ يَتَاخِرُ كَرَمِ كَيْفَ مَهْرِ يَتَاخِرُ خَوَافِ عَمَلِ هُوَ يَنْسِيَانَا يَنْسِيَانَا كَيْفَ وَجْهٍ سَعَةٍ

لَهُ شَرْحُ بَابِ الزَّمَنِ ۱۲

لَهُ وَبِهِ قَالَ عَلِيُّ بْنُ ابْنِ مَسْعُودٍ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَأَبُو الدَّرْدَاءِ وَأَبُو ذَرٍّ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ ، وَقَالَ أَبُو عَمْرٍو : أَنَّهُ الَّذِي عَلَيْهِ جَمَاعَةُ فَقَهَاءِ الْأَمْصَارِ بِالْعِرَاقِ وَالْحِجَازِ أَمَّةُ الْفُتُوَى بِالْأَمْصَارِ مَالِكٌ وَابُو حَنِيفَةَ وَالثَّاقِبِيُّ وَالثَّوْرِيُّ وَالْأَوْزَاعِيُّ وَاللَّيْثِيُّ وَأَصْحَابُهُمْ وَأَحْمَدُ وَاسْمَاعِيلُ وَابُو ثَوْرٍ وَابْنُ عَلِيٍّ وَابُو عُبَيْدٍ وَدَاوُدُ وَابْنُ جُرَيْرٍ الطَّبْرِيُّ وَجَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ -

عَلَامَةُ عَلِيٍّ نَظَرُ اسْمِهِ فِي كُلِّ سَاتِ اقْوَالِ نَقْلِ كَيْفَ هِيَ ، اِيكُ تَوَدُّ هِيَ جِسْمِ كَيْفَ تَفْصِيلِ بَيَانِ هُوَتْ ، بَقِيَّةُ اقْوَالِ كَيْفَ تَفْصِيلِ يَهْ :

(۲) أَنَّهُ لَا يَصِحُّ صَوْمُ مَنْ أَصْبَحَ جَنْبًا مُطْلَقًا ، وَبِهِ قَالَ الْفَضْلُ بْنُ عَبَّاسٍ وَاسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ وَابُو بَرٍّ وَابُو هُرَيْرَةَ عَنْهُ .
(۳) التَّفَرُّقَةُ بَيْنَ أَنْ يُؤَخَّرَ الْغَسْلُ عَالِمًا بِجَنْبَاتِهِ أَمْ لَا ، فَإِنْ عَمِلَ وَأَخَّرَهُ عَمَلًا لَمْ يَصِحْ ، وَالْأَصَحُّ رَوَى ذَلِكَ عَنْ طَاوُسٍ وَعُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ وَابِرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ ، وَقَالَ صَاحِبُ الْإِكْمَالِ : وَمِثْلُهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ

(۴) التَّفَرُّقَةُ بَيْنَ الْفَرْضِ وَالنَّقْلِ ، فَلَا يَجْزِيهِ فِي الْفَرْضِ وَكَجَزِيهِ فِي النَّقْلِ ، رَوَى ذَلِكَ عَنْ اِبِرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ اَيْضًا حَكَاهُ صَاحِبُ الْإِكْمَالِ عَنْ لُحْسَنِ الْبَصْرِيِّ ، وَحِكْيِ ابُو عَمْرٍو عَنْ لُحْسَنِ بْنِ حِجْزٍ أَنَّهُ كَانَ لِيَسْتَحِبَّ لِمَنْ أَصْبَحَ جَنْبًا فِي رَمَضَانَ أَنْ يَلْقِيَهُ وَكَانَ يَقُولُ : فَيَصُومُ الرَّجُلُ تَطَوُّعًا فَإِنْ أَصْبَحَ جَنْبًا فَلَا قَضَاءَ عَلَيْهِ -

(۵) أَنَّ تِمَّ صَوْمَهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ وَلِيَقْفِيَهُ ، رَوَى ذَلِكَ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَلُحْسَنِ الْبَصْرِيِّ اَيْضًا وَعَطَارُ بْنُ أَبِي رِيَاحٍ .
(۶) أَنَّهُ لِيَسْتَحِبَّ الْقَضَاءُ فِي الْفَرْضِ وَدُونَ النَّقْلِ ، حَكَاهُ فِي الْأَسْتِزْكَارِ عَنْ لُحْسَنِ بْنِ صَالِحِ بْنِ حِجْزٍ -

(۷) أَنَّهُ لَا يَبْطُلُ صَوْمُهُ إِلَّا أَنْ تَطْلُعَ عَلَيْهِ شَمْسٌ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ وَيُصَلِّيَ ، فَيَبْطُلُ صَوْمُهُ ، قَالَ ابْنُ حَزْمٍ بَنَاءً عَلَى مَذْهَبِهِ فِي أَنَّ الْمُعْصِيَةَ عَمَلًا تَبْطُلُ الصَّوْمَ - كَذَا فِي الْعَمْدَةِ لِلْعَيْنِيِّ (ج ۱۱ ص ۶) بِأَبِ الْهَيْثَمِ بِصَحِّحٍ جَنْبًا (بَاقِي عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا)

ارشاد باری تعالیٰ ”فَالَّذِينَ بَشِرُوا هُنَّ وَأَتَّبَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكَلُوا
وَأَشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ
اتَّمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“، یہ بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ جنبی اگر صبح ہونے کے بعد
غسل کرے تو اس کا روزہ صحیح ہو جائے گا، کیونکہ جب مفطرات ثلاثہ کی صبح صادق تک اجازت
دے دی گئی تو جو شخص بالکل آخر شب میں محبت کرے گا تو وہ ظاہر ہے کہ صبح صادق کے بعد ہی غسل
کرے گا، معلوم ہوا کہ جنابت اور روزہ میں کوئی منافات نہیں۔

نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ وَهُوَ وَقَفَ عَلَى الْبَابِ وَأَنَا أَسْمَعُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي أَصْبِحُ جُنْبًا
وَأَنَا أُرِيدُ الصِّيَامَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَأَنَا أَصْبِحُ

قال الشيخ السنوري: وصح رجوع أبي هريرة عن القول بعدم صحة الصوم كما هو مصرح في رواية مسلم (ج ۱ ص ۳۵۳)
وم ۳۵۴، باب صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب - م (التي هي أدنى رواية في الباب) أي رواية أبي بكر:
سمعت أبا هريرة يقول في قصة من ادركه الفجر جنباً فلا يصوم قال: فذكرت ذلك لعبد الرحمن بن
الحارث لأبيه فأنكر ذلك فانطلق عبد الرحمن وانطلقت معي حتى دخلنا على عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما
فصألهما عبد الرحمن عن ذلك قال: فكنتما هما قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم، قال:
فانطلقنا حتى دخلنا على مروان، فذكر ذلك لعبد الرحمن، فقال مروان: غرمت عليك إلا ما ذهبت إلى أبي هريرة
فرددت عليه ما يقول قال: فجننا أبو هريرة وأبو بكر حاضر ذلك كله، قال فذكر لعبد الرحمن، فقال أبو هريرة:
أما قالتاه لك؟ قال: نعم، قال: هما أعلم، ثم رد أبو هريرة ما كان يقول في ذلك إلى الفضل بن عباس،
فقال أبو هريرة: سمعت ذلك من الفضل ولم أسمع من النبي صلى الله عليه وسلم، قال: فرجع أبو هريرة عما كان
يقول في ذلك الحديث، قلت لعبد الملك: أأالتا في رمضان؟ قال كذلك يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم - م
وقد بقي على مقالة أبي هريرة تلك بعض التابعين كما نقله الترمذي (في الباب - فقال: ”وقد قال قوم من التابعين:
إذا أصبح جنباً يقضي ذلك اليوم - م) ثم ارتفع الخلاف واستقر الإجماع على خلافة كما جزم به النووي (في شرحه
لصحيح مسلم - ج ۱ ص ۳۵۴ - باب صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب - م) وأما ابن دقيق العيد فيقول: سار ذلك
اجماعاً أو كالاتي - كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۹) بزيادة من المرتب - وإن شئت التفصيل فراجع المعارف ۱۲

جنباً وأنا أريد الصيام فأغتسل وأصوم ، فقال له الرجل : يا رسول الله !
إنك لست مثلنا ، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، فغضب
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : إني لأرجو أن أكون أخشاكم بالله
واعلمكم بما أتقى . والله أعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِجَابَةِ الصَّائِمِ الدَّعْوَةَ

إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى طَعَامٍ فَلْيَجِبْ فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ يَعْنِي
الدَّعَاءَ . حدیث اس پر دال ہے کہ اگر روزہ دار کو دعوت دی جائے تو اُسے وہ دعوت قبول
کرنی چاہئے پھر اگر داعی پر اس کا روزہ شاق نہ ہو تو اس کچ اپنا روزہ پورا کر لینا چاہئے ورنہ افطار کر لینا چاہئے

لہ روایہ مالک فی الموطا - واللفظ لہ - (ص ۲۲۸ و ۲۲۹) ما جاز فی صیام الذی یصبح جنباً ، وسلم فی صحیحہ
رج ۱ ص ۳۵۴) باب صحۃ صوم من طلع علیہ الفجر وموجب ، والبوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۳۲۴ و ۳۲۵) باب
من أصبح جنباً فی شہر رمضان .

اعلم أن الأحادیث فی هذا الباب ففیہا اختلاف وتعارض كما يتضح من روایات الصحاح والسنن . راجع
للتفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۹ و ۱۸۰) ۱۲ مرتب عافاه الله

۱۲ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۲ ابو حنیفہ ومالک والشافعی والاکثرون أنه لا یصلی علی غیر الانبیاء استقلالاً ولكن تبعاً ، وعند احمد جائز ، وفی روایہ عنہ
تخریج ، وفی روایہ عن مالک ایضاً ، قال عیاض : والذی آسئل إلیہ قول مالک وسفیان ، وهو قول المحققین من
المسکلمین والفقہاء ، قالوا : یذکر غیر الانبیاء بالرضا والغفران والصلاة علی غیر الانبیاء یعنی استقلالاً لم یکن من الأمر
المعروف ، وإنما أحدثت فی دولة بنی ہاشم - هذا ملخص ما فی "الفتح" (ج ۱۱ ص ۱۴۶ و ۳۸۶) والعمدة (ج ۴ ص ۴۴۹)
وقد توسع صاحب الفتح فی البحث ، فلیراجع کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب عافاه الله
۱۳ جیسا کہ سنن دارقطنی کی ایک مرسل روایت اس پر دال ہے "عن ابراہیم بن عبید قال صنع ابو سعید الخدری طعاماً
فدعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ ، فقال رجل من القوم : إني صائم ، فقال له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع
لک اخوک وسکف لک اخوک ، أفطرو صم یوماً مکانہ" (ج ۲ ص ۱۷۷ ، رقم ۲۳۷) تبیین النیۃ من اللیل وغیرہ قبل
باب القبلة للصائم) . اس مرسل سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے اغلازل سنن (ج ۱ ص ۱۴) باب جاز الولیۃ الی ایام ان لم یکن فخر

فإن الضیافۃ عذرہ (یہ حکم نفلی روزہ کا ہے نہ کہ فرض روزوں کا)۔

پھر حدیث باب میں فلیصل کی تفسیر بعض حضرات نے ”دعا“ سے کی ہے کما فی الباب، بلکہ معجم طبرانی میں حضرت ابن مسعود کی روایت میں اس کی تصریح ہے یعنی ”وإن کان صائمًا فلیدع بالبرکۃ“

علامہ طبری فرماتے ہیں ”فلیصل“ سے مراد نماز پڑھنا ہے، جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ام سلمہ کے گھر میں ایسا ہی کیا۔ واللہ اعلم

۱۔ سبق تفسیل فی ”باب افطار الصائم المتطوع“ ۱۲م

۲۔ کما یظهر من روایۃ عائشہ عند الطبرانی فی الأوسط قالت: دخلت علی امرأة فأتیتها بطعام، فقالت: إني صائمة، فقال النبي صلی اللہ علیہ وسلم: آمن قنار رمضان؟ قالت: لا، قال: فأفطری۔ ومن روایۃ ابن عمر عنہ فی البکیر قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا دخل أحدکم علی أخیه المسلم فأراد أن یفطر فلیفطر إلا أن یکون ذلک من رمضان أو قنار رمضان أو نذر (قال البیہقی) وفيه بقیۃ بن الولید وهو مدلس۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۰۱) باب فمیں نزل بقوم فأراد الصوم ۱۲ مرتب

۳۔ ستن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۴) فی الصائم یدعی الی الولیۃ میں یہ روایت ”ہشام عن ابن سیرین“ کے طریق سے مروی ہے وہاں ہشام نے بھی ”فلیصل“ کی تفسیر ”دعا“ سے کی ہے، چنانچہ امام ابو داؤد لکھتے ہیں: قال ہشام: والصلاۃ الدعاء ۱۲ مرتب

۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۱) قال شیخ البیہقی: ثبت تفسیرہ مرفوعاً، وفي حدیث ابی ہریرۃ فی الباب ایضاً ”فلیقل إني صائم“ بدل ”فلیصل“ فیظہر أن المراد أن یعتذر له بجموعہ ثم لیدرع له بالخیر والبرکۃ، لیكون جبراً لفؤادہ من کل جہۃ۔ المصدر نفسه ۱۲ مرتب

۵۔ مرقاة المفاتیح (ج ۳ ص ۳۰۹) باب بلا ترجمۃ قبل باب لیلة القدر ۱۳ مرتب
۶۔ چنانچہ بخاری میں حضرت انس سے مروی ہے ”قال: دخل النبي صلی اللہ علیہ وسلم علی أم سلمہ فاستتمجروا سمناً فقال: أعيذوا سمکم فی سقائہ وتمرکم فی دعائہ فإنی صائم ثم قام إلی ناحیۃ من البیت فصلى غیر المكتوبۃ فدعا لأم سلمہ وأهل بیتہا“ (ج ۱ ص ۲۶۶) باب من زار قومًا فلم یفطر عندہم۔

لیکن علامہ بنوری فرماتے ہیں: ”ومن فسر قوله ”فلیصل“ ای: فلیصل کعتین، مستدلاً بحديث أنس فی الصحیحین من قصۃ أم سلمہ فبعید، وكيف بین الحدیثین فرق فإِنَّه صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن مدعو فی حدیث أنس فلا وجہ

معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) مرتب
والله اعلم
المصدر نفسه
وثبتت فی
مجمع الزوائد
باب فمیں نزل
بقوم فأراد
الصوم ۱۲
مرتب
ستن ابی داؤد
(ج ۱ ص ۳۳۴)
فی الصائم
یدعی الی
الولیۃ
میں یہ روایت
”ہشام عن
ابن سیرین“
کے طریق
سے مروی ہے
وہاں ہشام
نے بھی
”فلیصل“
کی تفسیر
”دعاء“
سے کی ہے،
چنانچہ امام
ابو داؤد
لکھتے
ہیں: قال
ہشام: والصلاۃ
الدعاء ۱۲
مرتب
معارف السنن
(ج ۶ ص ۱۸۱)
قال شیخ
البیہقی: ثبت
تفسیرہ
مرفوعاً،
وفي حدیث
ابی ہریرۃ
فی الباب
ایضاً
”فلیقل
إني صائم“
بدل
”فلیصل“
فیظہر أن
المراد أن
یعتذر له
بجموعہ
ثم لیدرع
له بالخیر
والبرکۃ،
لیكون
جبراً
لفؤادہ
من کل
جہۃ۔
المصدر
نفسه ۱۲
مرتب
مرقاة
المفاتیح
(ج ۳ ص
۳۰۹)
باب بلا
ترجمۃ
قبل
باب
لیلة
القدر ۱۳
مرتب
۶۔
چنانچہ
بخاری
میں
حضرت
انس
سے
مروی
ہے
”قال:
دخل
النبي
صلی
اللہ
علیہ
وسلم
علی
أم
سلمہ
فاستتمجروا
سمناً
فقال:
أعيذوا
سمکم
فی
سقائہ
وتمرکم
فی
دعائہ
فإنی
صائم
ثم
قام
إلی
ناحیۃ
من
البیت
فصلى
غیر
المکتوبۃ
فدعا
لأم
سلمہ
وأهل
بیتہا“
(ج ۱ ص
۲۶۶)
باب
من
زار
قومًا
فلم
یفطر
عندہم۔

إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ صَائِمٌ فَلْيَقُلْ إِنِّي صَائِمٌ

اس باب کی دونوں حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ نفلی روزہ دعوت قبول نہ کرتے کا عذر نہیں، البتہ اس دعوت کی وجہ سے روزہ ختم کرنے اور افطار کرنے یا نہ کرنے کا حکم مقتضائے حال کے مطابق ہوگا، پھر اگرچہ نفلی عبادات میں اخفاء افضل ہے، تب بھی مدعو کو چاہئے کہ وہ داعی کو اپنے روزہ کے بارے میں بتلا دے تاکہ داعی کیلئے باعث تکلیف و رنجش نہ ہو۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ الْمَرْأَةِ إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا (از مرتب)

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تصوم المرأة وزوجها شاهد يومًا من غير شهري رمضان إلا بإذنه، جمہور کے نزدیک یہ ممانعت تحریمی ہے، لیکن اس کے یا وجود اگر اس نے روزہ رکھ لیا تو روزہ درست ہو جائے گا اگرچہ گنہگار ہوگی، پھر بعض شافعیہ کے نزدیک یہ کراہت تحریمی نہیں، مالکیہ میں سے مہلب نے بھی اس نہی کو حسنِ مناشرت سے متعلق قرار دے کر کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے۔

پھر اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ رکھ لے تو شوہر اسے روزہ توڑنے پر مجبور کر سکتا ہے اگرچہ ایسا کرنا خلافِ اولیٰ اور روزہ کی حرمت کے منافی ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

۱۔ کذا حكاہ القاری عن بعضہم۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۳۔ وسبب التحريم أن للزوج حق الاستمتاع به في كل وقت۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲

۴۔ هذا كله ملخص ما أفاده النووي ثم الحافظان ابن حجر في الفتح والبدر العيني في العمدة (۹-۴۸۳)

کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب



بَابُ مَا جَاءَ فِي تَأْخِيرِ قَضَاءِ رَمَضَانَ

عن عائشة قالت: ما كنت أقضي ما يكون علي من رمضان إلا في شعبان حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأودظا هرئ کے نزدیک قضاء روزوں میں تعجیل واجب ہے یہاں تک کہ عید کے اگلے ہی دن سے قضاء روزوں کی ادائیگی ضروری ہے۔ لیکن حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے جمہور کے نزدیک قضاء روزوں میں تعجیل واجب نہیں اگرچہ افضل و مستحب ہے، البتہ اگلے رمضان کے شروع ہونے تک ان روزوں کی ادائیگی ضروری ہے اور اس سے زیادہ تاخیر جائز نہیں، پھر اگر کسی شخص نے قضاء روزوں کو بغیر کسی عذر کے اگلے رمضان سے بھی مؤخر کر دیا تو جمہور کے نزدیک قضاء کے ساتھ فدیہ (طعام مسکین لکل یوم) بھی واجب ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ، ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک صرف قضاء ہی واجب ہے فدیہ نہیں، امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ أَهِيَةِ مُبَالِغَةِ الْإِسْتِنْشَاقِ لِلصَّائِمِ

قلت: يا رسول الله! أخبرني عن الوضوء؟ قال: أسبغ الوضوء واخلل بين الأصابع وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً، روزے

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ یہ تمام تفصیل ”المغنی“ لابن قدامةؒ (ج ۳ ص ۱۴۴ و ۱۴۵، مسألة: قال فان لم تمت المفطرة اليك) اور علامہ نوویؒ کی شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۱ و ۳۶۲، باب جواز تاخير قضاء رمضان اليك) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) سے ماخوذ ہے۔ فراجعہا لمزيد التفصيل ۱۲ مرتب عافاه الله

۳۔ اگلے سے پیوستہ باب ”باب ما جاء في قضاء الحائض الصيام دون الصلاة“ ہے جس میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ”كنا نحيف على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نطهر قياً امرنا بقضاء الصيام ولا يأمرنا بقضاء الصلاة“ مروی ہے، مسئلہ مذکورہ فی الحدیث سے متعلقہ بحث ”درس ترمذی“ جلد اول ابوالطہارۃ ”باب ما جاء في الحائض“ انہا لا تقضي الصلاة“ کے تحت گزر چکی ہے، نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۴۴۱ تا ۴۴۴) اور ”المغنی“ لابن قدامةؒ (ج ۱ ص ۳۰۶ و ۳۰۷، باب الحيف، اور ج ۳ ص ۱۴۲) مسألة: قال: واذا حاضت المرأة أو نفست أفطرت

کی حالت میں مبالغہ فی الاستثنا سے اس لئے روکا گیا ہے کہ اس سے پانی کے دماغ یا حلق تک پہنچنے کا خطرہ ہوتا ہے، اسی سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کوئی چیز جو ب دماغ یا جو ب بطن تک پہنچ جائے تو وہ مفسدِ صوم ہوتی ہے۔

اس اصول سے ہمارے زمانے کے دو مسئلے متعلق ہیں، پہلا مسئلہ تدخین کا ہے اور دوسرا مسئلہ انجکشن کا۔

مسئلہ تدخین | جہاں تک تدخین یعنی دھویں کو دماغ تک پہنچانے کا تعلق ہے اس کے مفسدِ صوم ہونے میں کوئی شبہ نہیں، چنانچہ حقہ اور سگریٹ وغیرہ اسی بنا پر مفسد ہیں کہ ان کے ذریعہ دھواں جو ب بطن اور جو ب دماغ تک پہنچایا جاتا ہے۔

روزہ میں انجکشن کا شرعی حکم | انجکشن کے بارے میں علماء عصر کا اختلاف رہا ہے لیکن راجح اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ وہ مفسدِ صوم نہیں ہے جس کی وجہ مختصراً یہ ہے کہ روزہ اس وقت فاسد ہوتا ہے جبکہ کوئی چیز جو ب بطن یا جو ب دماغ تک پہنچائی جائے کما یثبت۔

لہ آنظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۹)۔ وفيه: أن دخول الدخان الدماغ غير مفسد ولكن إدخاله مفسد، كما ذكر في "الدر المختار" وغيره ۱۲ مرتب

۵۔ اسی بات کو حضرت مفتی اعظم پاکستان رحمۃ اللہ علیہ مزید وضاحت کے ساتھ اس طرح تحریر فرماتے ہیں:

"ڈاکٹروں سے تحقیق کرنے اور تجربہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ انجکشن کے ذریعہ دوا جو ب عروق میں پہنچائی جاتی ہے، اور خون کے ساتھ شریانوں یا وریدوں میں اس کا سریان ہوتا ہے، جو ب دماغ یا جو ب بطن میں براہ راست دوا نہیں پہنچتی، اور فسادِ صوم کے لئے مفطر کا جو ب دماغ یا جو ب بطن میں منفذاً صلی کے ذریعہ پہنچنا ضروری ہے، کسی عضو کے جو ب میں یا عروق (شریانوں اور وریدوں) کے جو ب میں پہنچنا مفسدِ صوم نہیں، لہذا انجکشن کے ذریعہ جو دوا بدن میں پہنچائی جاتی ہے مفسدِ صوم نہیں، فقہاء کی عبارتیں دو طرح پر تقریباً بلکہ حقیقتہً اس دعویٰ کی تصریح کرتی ہیں، اول تو یہ کہ فقہاء نے زخم پر دوا ڈالنے کو مطلقاً مفسد نہیں فرمایا، بلکہ جائفہ یا آئمہ کی قید لگائی ہے، کیونکہ انہیں دقسم کے زخموں سے دوا براہ راست جو ب دماغ یا جو ب بدن کے اندر پہنچتی ہے ورنہ جو ب عروق کے اندر تو دوسری قسم کے زخموں سے بھی دوا پہنچ جاتی ہے، دوسرے بہت سی جزئیات فقہیہ مسلمات فقہاء میں ایسی ہیں جن میں دوا وغیرہ مطلقاً جو ب بدن میں تو پہنچ گئی لیکن جو ب

اب بعض انجکشن ایسے ہوتے ہیں جن سے دوا جو فِ بطن یا جو فِ دماغ تک پہنچ جاتی ہے اور بعض سے نہیں پہنچتی، اگر نہیں پہنچتی تو اس سے روزہ کا فاسد نہ ہونا ظاہر ہے اگر پہنچتی ہو تب بھی وہ مفسد نہیں اس لئے کہ روزہ کے فساد کے لئے ضروری ہے کہ جو فِ تک پہنچنے والی چیز منافذِ اصلیہ کے ذریعہ پہنچے اور غیر منافذِ اصلیہ سے کسی چیز کا پہنچنا مفسدِ صوم نہیں، کما صرح بہ ملک العلماء الکاسانی فی بدائع الصنائع، اور ظاہر ہے کہ انجکشن

فِ جو فِ دماغ یا جو فِ بطن میں منقذِ اصلی سے نہیں پہنچتا اس لئے اس کو مفسدِ صوم نہیں قرار دیا، جیسے مرد کی پیشاب گاہ کے اندر دوا یا تیل وغیرہ چڑھانے سے باتفاق ائمہ ثلاثہ روزہ فاسد نہیں ہوتا، کما صرح بہ الشامی حیث قال: وَاَنَّهُ اَنَادَانَهُ لَوَالِقَى فِ قَصَبَةِ الذِّكْرِ لَا يَفْسِدُ اَلْفَاتَا وَلَا تُشْكُ فِ ذَلِك۔ شامی ص ۱۰۳ ج ۲ و مشلہ فی الخلاصہ ص ۱۲۵۳ ج ۱ نقلًا عن اَبی بَرَالِقَى۔ دیکھئے آلاتِ جدیدہ (ص ۱۵۳ و ۱۵۴) ۱۲ مرتب غنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۶۲۷

لہ (ج ۲ ص ۹۳) فصل دَامَا رَكَنَةً فَلَا لِإِسْكَ عَنْ الْأَكْلِ الْهـ۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: وما وصل إلى الجوف أو إلى الدماغ من المخارق الأصلية كالآلف والأذن والدير، بأن استعط أو احقق أو أقطر في أذنه فوصل إلى الجوف أو إلى الدماغ فسد صومه، أما إذا وصل إلى الجوف فلا شك فيه لوجود الأكل من حيث الصورة وكذا إذا وصل إلى الدماغ لأنه منقذ إلى الجوف، فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف۔ إلى قوله۔ وأما ما وصل إلى الجوف أو إلى الدماغ من غير المخارق الأصلية بأن داوى الجائفة والآتة، فإن داوا بادر يا بس لا يفسد، لأنه لم يصل إلى الجوف ولا إلى الدماغ، ولو علم أنه وصل يفسد في قول أبي حنيفة۔

حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ علامہ کاسانی کی مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”بدائع کی مذکور الصدر عبارت سے دو باتیں ثابت ہوئیں، اول یہ کہ کسی چیز کا بدن کے کسی حصہ کے اندر داخل ہو جانا مطلقاً روزہ کو فاسد نہیں کرتا، بلکہ اس کے لئے دو شرطیں ہیں، اول یہ کہ وہ چیز جو فِ معدہ میں یا دماغ میں پہنچ جائے، دوسرے یہ کہ یہ پہنچنا بھی مخارقِ اصلیہ یعنی منقذِ اصلی کے راستہ سے ہو، اگر کوئی چیز مخارقِ اصلیہ کے علاوہ کسی دوسری کیمیائی طریق سے جو فِ معدہ یا دماغ میں پہنچا دی جائے تو وہ بھی مفسدِ صوم نہیں، انجکشن کے ذریعہ بلاشبہ دوا یا اس کا اثر پورے بدن کے ہر حصہ میں پہنچ جاتا ہے، مگر یہ پہنچنا منقذِ اصلی کے راستہ سے نہیں، بلکہ عروق (رگوں) کے راستہ سے ہوتا ہے اور یہ راستہ منقذِ اصلی نہیں (لہذا مفسدِ صوم نہیں)۔ آلاتِ جدیدہ (ص ۱۵۶) ۱۲ مرتب غنی عنہ

سے جو دوا جو ف میں پہنچتی ہے وہ منافذِ اصلیہ کے ذریعہ نہیں پہنچتی لہذا مفسدِ صوم نہ ہوتی، اور یہ علت عام ہے لہذا انجکشن خواہ رگ کا ہو یا پٹھے کا، دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔
بعض حضرات اس پر یہ شبہ کرتے ہیں کہ انجکشن سے جسم میں قوت آجاتی ہے جو روزہ کے منافی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق قوت یا نشاطِ روزہ کے منافی نہیں، بلکہ وہ قوت منافی صوم ہے جو مخارقِ اصلیہ کے ذریعہ کوئی چیز جو فِ بطن یا جو فِ دماغ تک پہنچا کر حاصل کی جائے اس کے سوا کسی اور عمل سے اگر قوت آئے یا نشاط پیدا ہو یا پیاس مٹے تو وہ مفسدِ صوم نہیں، یہی وجہ ہے کہ روزہ میں غسل کی اجازت ہے، حالانکہ غسل سے مسامات کے ذریعہ پانی اندر پہنچتا ہے اور پیاس میں بھی کمی ہوتی ہے لیکن چونکہ وہ منافذِ اصلیہ سے نہیں، اس لئے مفسدِ صوم نہیں، اسی طرح روزہ کی حالت میں کسی ٹھنڈے مقام پر چلے جانا مفسد نہیں حالانکہ اس سے بھی پیاس مٹتی ہے، یہی معاملہ انجکشن کا ہے، تاہم چونکہ بعض علماء ہند انجکشن کو مفسدِ صوم کہتے ہیں اس لئے احتیاط اس میں ہے کہ ضرورت کے بغیر روزہ میں انجکشن نہ لگایا جائے۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل حضرت والد ماجد قدس سرہ کی کتاب ”آلاتِ جدیدہ“ میں موجود ہے۔
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

۱۔ یہ کتاب ادارۃ المعارف دارالعلوم کراچی سے شائع ہو چکی ہے جس میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے روزہ میں انجکشن سے متعلق ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں (۱۵۳ تا ۱۵۷) تفصیلی بحث فرمائی ہے۔ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اس فتوے پر حکیم الامت حضرت تھانوی، شیخ الاسلام حضرت مدنی، عالم ربانی حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحب اور شیخ الادب حضرت مولانا اعجاز علی صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصدیق موجود ہیں۔ حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس فتوے میں انجکشن کے مفسدِ صوم نہ ہونے کو ایک مثال سے بھی واضح کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

”یہ ظاہر ہے کہ انجکشن کا طریقہ نہ عہد رسالت میں موجود تھا نہ ائمہ مجتہدین کے زمانہ میں، اس لئے اس کا کوئی صریح حکم تو نہ کسی حدیث میں مل سکتا ہے نہ ائمہ دین کے کلام میں، البتہ فقہی اصول و قواعد اور نظائر پر قیاس کر کے ہی اس کا حکم شرعی معلوم کیا جاسکتا ہے، سو اس کی واضح مثال یہ ہے کہ اگر کسی کو بچھو یا سانپ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِيْمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَلَا يَصُومُ إِلَّا بِإِذْنِهِمْ

عن عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من نزل على قوم فلا يصوم تطوعاً إلا بإذنهم : یہ حدیث منکر ہے ، کما صرح بہ الترمذی ، اگر یہ ثابت بھی ہو جائے تب بھی حسن معاشرت اور استحباب پر محمول ہوگی ، وجہ یہ ہے کہ مہمان کے روزے میزبان کے لئے باعث کلفت ہوں گے اس لئے کہ اُسے سحری اور افطار کا بطور خاص اہتمام کرنا پڑے گا۔ واللہ اعلم (از مرتب)

کاٹ لے تو یہ مشاہدہ ہے کہ زہر بدن کے اندر جاتا ہے ، سانپ کا زہر تو اکثر دماغ ہی پر اثر انداز ہوتا ہے ، اور بعض جانوروں کے کاٹنے سے بدن پھول جاتا ہے ، جس سے زہر کا بدن کے اندر جانا یقینی ہو جاتا ہے ، مگر کسی دنیا کے فقیہ عالم نے اس کو مفسد صوم نہیں قرار دیا ، یہ انجکشن کی ایک واضح مثال ہے ، بلکہ سنایا گیا ہے کہ انجکشن کی ایجاد ہی اسی طرح ہوئی ہے کہ زہریلے جانوروں کے کاٹنے کا تجربہ کرتے کرتے اس نتیجہ پر پہنچا گیا ہے کہ دوا کا فوری اثر اس طرح بدن میں پہنچایا جاسکتا ہے ، سانپ ، بچھو اور دوسرے زہریلے جانوروں کے کاٹنے کو دنیا میں کسی نے مفسد صوم قرار نہیں دیا ، اس کی وجہ وہی ہو سکتی ہے جو ”بدائع“ کے حوالہ سے ابھی گزری ہے کہ یہ زہر اگرچہ بدن کے سب حصوں میں پہنچ گیا مگر مخارقِ اصلیہ یعنی منفذِ اصلی کے راستہ سے نہیں پہنچا ، اس لئے مفسد صوم نہیں — واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ (ص ۱۵۷) ۱۲ مرتب غنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۱۵۷

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ کافی معارف استن (ج ۶ ص ۱۹۱)۔

وفی شرح أبی الطیب : ” لا یصوم إلا بإذنهم لئلا یتجرعوا بصومہ بسبب تقیید الوقت واحسان الطعام للصائم بخلاف ما إذا کان مفطراً فیاکل کل معہم کما ینکلون ، فیندفع عنہم الحرج ، ولأنہ من آداب الضیف أن یطیع المضيف ، فإذا خالف فقد ترک الأدب “ شرح أربعة (ج ۲ ص ۱۳۵) ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعِتِكَافِ

عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر

له وهو في اللغة: الإقامة على شيء وزومه، وحبس النفس عليه، ومنه قوله تعالى: "مَا يَذِرَ وَالْشَّيْطَانُ إِلَّا نَمْرًا هَاكِيًا" وقوله تعالى: "يَعْتَكِفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامِهِمْ" وفي الشريعة: هو الإقامة في المسجد واللبث فيه مع الصوم والنية - تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۳۷) باب الاعتكاف

اعتكاف نفلی کاکم سے کم زمانہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک دن ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دن کا اکثر حصہ ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک ساعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۳۰) کتاب الاعتکاف۔ اور علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں: "وَأَمَّا اعتكاف التطوع فقد روي الحسن عن أبي حنيفة أنه لا يصح بدون الصوم، ومن مشايخنا من اعتمد على هذه الرواية، وأما على ظاهر الرواية فلأن في الاعتكاف التطوع عن أصحابنا روايتين، في رواية مقدريوم وفي رواية غير مقدرا أصلاً وهو رواية الأصل - بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۰۹) کتاب الاعتکاف، فصل وأما شرائط صحته -

چنانچہ راجح یہی ہے کہ اعتکاف نفلی کے لئے وقت کی کوئی مقدار مقرر نہیں، بلکہ جتنا وقت بھی مسجد میں اعتکاف کی نیت سے ٹھہر جائے اعتکاف ہو جائے گا۔ البتہ رمضان المبارک میں جو اعتکاف مسنون ہو اس کے لئے دس روز کی مدت مقرر ہے، اس سے کم میں سنت ادا نہیں ہوگی۔ کما یظهر من "التبیین"

(ج ۱ ص ۲۳۸) باب الاعتکاف وغیرہ

اعتکاف کی تین قسمیں ہیں:

(۱) اعتکاف مسنون، یہ وہ اعتکاف ہے جو صرف رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں کیسویں شب سے عید کا چاند دیکھتے تک کیا جاتا ہے، چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر سال ان دنوں میں اعتکاف فرمایا کرتے تھے، اس لئے اس کو اعتکاف مسنون کہتے ہیں۔ یہ سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے یعنی ایک بستی یا محلے میں کوئی ایک شخص بھی کرے تو تمام اہل محلہ کی طرف سے سنت ادا ہو جائے گی، لیکن اگر پورے محلے میں سے کسی نے بھی اعتکاف نہ کیا تو تمام محلہ والوں پر ترک سنت کا گناہ ہوگا "احکام اعتکاف" (ص ۳۰ و ۳۱) بحوالہ شامی۔

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

علامہ حلیؒ لکھتے ہیں :-

”قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم واجب عليه في العشر الأخير من رمضان، أي حتى توفاه الله، ثم اعتكف
أزواجه بعده، فبهذه المواظبة المقررة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الإنكار على من لم يفعله من
الصحابه كانت دليل السنة والآثار تكون دليل الوجوب۔ حاشیہ حلیؒ علی التیسین (ج ۱ ص ۳۴۷) باب الاعتكاف
واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ رمضان میں اعتکاف چھوٹا ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ
”باب ملجاء فی الاعتكاف إذا خرج منه“ کے تحت آئے گی۔

(۲) اعتكاف نفل ، وہ اعتكاف ہے جو کسی بھی وقت کیا جاسکتا ہے ۔

(۳) اعتكاف واجب ، وہ اعتكاف ہے جو نذر کرنے یعنی منت ماننے سے واجب ہو گیا ہو (واضح
ہے کہ کسی عبادت کے انجام دینے کا دل دل میں ارادہ کر لینے سے نذر نہیں ہوتی ، بلکہ نذر کے الفاظ کا زبان
سے ادا کرنا ضروری ہے ، صرف دل کا ارادہ کافی نہیں ، نیز زبان سے بھی صرف ارادہ کا اظہار کافی نہیں بلکہ
ضروری ہے کہ کوئی ایسا جملہ استعمال کرے جس کا مفہوم یہ نکلتا ہو کہ میں نے اعتكاف اپنے ذمہ لازم کر لیا) یا کسی
مسنون اعتكاف کو فاسد کرنے سے اس کی قضا واجب ہو گئی ہو ۔

اعتكاف کی مذکورہ تینوں قسموں کی تفصیل کے لئے دیکھئے تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۳۸) باب الاعتكاف ،

اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۱ و ۱۹۲) — ”احکام اعتكاف“ لاسما ذنا المحترم دام اقبالہم ۔

اعتكاف کے لئے ضروری ہے کہ انسان مسلمان ہو اور عاقل ہو ، لہذا کافر اور مجنون کا اعتكاف
درست نہیں البتہ نابالغ بچہ جس طرح نماز روزہ رکھ سکتا ہے ، اسی طرح اعتكاف بھی کر سکتا ہے —
عورت بھی اپنے گھر میں عبادت کی مخصوص جگہ مقرر کر کے وہاں اعتكاف کر سکتی ہے ، البتہ اس کے لئے
شوہر سے اجازت لینا ضروری ہے ، نیز یہ بھی لازم ہے کہ وہ حیض و نفاس سے پاک ہو ، اعتكاف واجب
اور اعتكاف مسنون میں یہ بھی شرط ہے کہ انسان روزہ دار ہو ، البتہ نفلی اعتكاف کے لئے روزہ شرط
نہیں ۔ دیکھئے ”بدائع الصنائع“ (ج ۲ ص ۱۰۸ و ۱۰۹) کتاب الاعتكاف ، نفل و اما شرائطہ ،
اور ”احکام اعتكاف“ (ص ۲۹) ۱۲ مرتب غنی عنہ

عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل في معتكفه۔ دوسری حدیث سے استدلال کر کے امام اوزاعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ اعتکاف کی ابتداء اکیس تاریخ کی فجر سے ہوتی ہے، امام زفرؒ کا قول بھی یہی ہے، امام احمدؒ اور لیثؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے، شافعیہ میں سے ابن المنذرؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف کی ابتداء اکیسویں شب سے ہوتی ہے، لہذا معتکف کو غروب شمس سے پہلے مسجد میں داخل ہو جانا چاہئے۔ امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ جمہور کا استدلال اس باب میں حضرت عائشہؓ ہی کی پہلی حدیث سے ہے، یعنی "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَعْتَكِفُ الْعَشْرَ الْأَوَّلَ مِنْ رَمَضَانَ حَتَّى تَبْضِعَهُ اللَّهُ" اور عشرہ اخیرہ اسی وقت پورا ہوتا ہے جبکہ اکیسویں شب کو بھی اعتکاف میں

۱۔ اس مسلک کی ایک دلیل علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے یہ بیان کی ہے "لَأنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: مَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" ولا يلزم الصوم إلا من قبل طلوع الفجر ولأن الصوم شرط في الاعتكاف، فلم يجز ابتداءه قبل شطره، المغنی (ج ۳ ص ۲۱۱) مسأله: ومن تذر أن يعتكف شهرًا بعينه دخل المسجد قبل غروب الشمس۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ دلیل صحیح نہیں اس لئے کہ اعتکاف کے لئے روزہ اپنے محل میں شرط ہے اور روزہ کا محل نہار ہے نہ کہ لیل۔ لہذا جس طرح اگلی راتوں میں عدم صوم اعتکاف کے منافی نہیں اسی طرح اس شب میں بھی نہیں، نیز جس طرح دوسرے ایام کا اعتکاف ان کی لیالی کے بغیر معتبر نہیں اسی طرح اکیسویں تاریخ کا اعتکاف بھی اس کی رات کے بغیر معتبر نہ ہونا چاہئے۔ اس باب کی پہلی حدیث "كان يعتكف العشر الأواخر" پر عمل بھی اکیسویں شب کے اعتکاف کے بغیر نہ ہو سکے گا کما سیاقی تفصیلہ فی المتن ۱۲ مرتب ۱۔ یہاں تک کی تمام تفصیل "المغنی" لابن قدامہؒ (ج ۳ ص ۲۱۰) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۴) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ والعشر بغیر الہاء عدد لللیالی نازہا عدد المؤمنات قال اللہ تعالیٰ: "وَلَيَالٍ عَشْرٍ" واول اللیالی العشر لیلۃ احدى وعشرين قاله الموفق فی المغنی "کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۴) ۱۲ مرتب

داخل کیا جائے ورنہ تیسرے کے چاند کی صورت میں صرف نو راتیں اور اسیس کے چاند کی صورت میں صرف آٹھ راتیں رہ جائیں گی۔

جہاں تک حدیث باب ”اِذَا ارَادَ اَنْ يَعْتَكِفَ صَلَّی الْفَجْرُ ثَمَّ دَخَلَ فِي مَعْتَكِفِهِ“ کا تعلق ہے سو اس کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل تو اکیسویں شب سے پہلے ہی ہو جاتے تھے، لیکن آرام کرنے کے بجائے پوری رات نماز میں کھڑے کھڑے گزار دیتے تھے، اس لئے ”مَعْتَكِف“ میں تشریف لے جانا اکیسویں تاریخ کی فجر کے بعد ہوتا تھا۔

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حدیث میں ”فجر“ سے مراد بیسویں تاریخ کی فجر ہے، اور مطلب یہ ہے کہ آپ صبح ہی سے ”مَعْتَكِف“ کے انتظام کے سلسلہ میں مسجد چلے جاتے تھے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاور في العشر الاواخر من رمضان ويقول: تحرى ليلة القدر في العشر الاواخر من رمضان، ليلة القدر کی وجہ تسمیہ یا تو یہ ہے کہ ”تَقَدَّرَ فِيهَا الْأَرْزَاقُ وَالْأَجَالُ“ یا اس کا مطلب یہ ہے کہ ”لَيْلَةُ ذَاتِ الْقَدْرِ عَظِيمٌ“

۱۔ یا بالخصوص اس لئے بھی کہ یہ طاق رات ہوتی تھی ۱۲ م

۲۔ اس توجیہ کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵) ۱۲ م

۳۔ یہ توجیہ بھی قرین قیاس ہے اس لئے کہ روایت میں اکیسویں یا بیسویں تاریخ کی کوئی تصریح نہیں، لیکن کتب و ترویج حدیث میں یہ توجیہ اپنی ناقص تلاش سے احقر کو نہ مل سکی ۱۲ مرتب

۴۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ سورۃ القدر کی تفسیر کے تحت لکھتے ہیں:

”قدر کے ایک معنی عظمت و شرف کے ہیں، زہری وغیرہ حضرات علماء نے اس جگہ یہی معنی لئے ہیں اور اس بات کو لیلۃ القدر کہنے کی وجہ اس رات کی عظمت و شرف ہی، اور ابو بکر وراق نے فرمایا کہ اس رات کو لیلۃ القدر اس وجہ سے کہا گیا کہ حبشہ کی اس سے پہلے اپنی بے عملی کے سبب کوئی قدر و قیمت نہ تھی اس رات میں توبہ و استغفار اور عبادت کے ذریعہ وہ صاحب قدر و شرف بن جاتا ہے۔“

قدر کے دوسرے معنی تقدیر و حکم کے بھی آتے ہیں، اس معنی کے اعتبار سے لیلۃ القدر کہنے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

واضح ہے کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے، ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کو فرمایا کہ جتنے بنی اسرائیل کے بعض آدمیوں کا تذکرہ کیا جن کو طویل عمر دی گئی تھی اور انہوں نے اس سے زیادہ اٹھ کر خوب عبادت کی، صحابہ کرامؓ کو یہ سن کر اپنی عمروں کے کم ہونے پر بے حد حسرت ہوئی جس پر سورۃ قدر نازل ہوئی اور خوشخبری دی گئی ”کَلِمَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ“

لیلۃ القدر کی تعیین میں شدید اختلاف ہے یہاں تک کہ اس میں سچا س کے قریب اقوال شمار

ہے۔ رات میں تمام مخلوقات کے لئے جو کچھ تقدیر مقرر ہے اس کا جو حصہ اس سال میں رمضان سے اگلے رمضان تک پیش آنے والا ہے وہ ان فرشتوں کے حوالہ کر دیا جاتا ہے جو کائنات کی تدبیر اور تنفیذ امور کے لئے مامور ہیں، اس میں ہر انسان کی عمر اور موت اور رزق اور بارش وغیرہ کی مقداریں مقررہ فرشتوں کو لکھوا دی جاتی ہیں، یہاں تک کہ جس شخص کو اس سال میں حج نصیب ہو گا وہ بھی لکھ دیا جاتا ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۱) — نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۲۱) باب فضل لیلۃ القدر — و عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۸ و ۱۲۹) باب فضل لیلۃ القدر ۱۲ مرتباً عن اللہ

حاشیہ صفحہ ۶۳۴

۱۔ (ج ۲ ص ۲۲۲) تحت تفسیر سورۃ القدر (طبع: دار احیاء الکتب العربیہ عیسیٰ البابی الحلبی ۱۲ مرتب) سورۃ القدر آیت ۳ — چنانچہ ابن ابی حاتمؒ نے مجاہدؒ سے مرسل روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اسرائیل کے ایک مجاہد کا حال ذکر کیا جو ایک ہزار مہینے تک مسلسل مشغول جہاد رہا، کبھی ہتھیار نہیں اتارے، مسلمانوں کو یہ سن کر تعجب ہوا، اس پر سورۃ قدر نازل ہوئی جس میں اس امت کے لئے صرف ایک رات کی عبادت کو اس مجاہد کی عمر بھر کی عبادت یعنی ایک ہزار مہینے سے بہتر قرار دیا ہے۔

اور ابن جریرؒ نے بروایت مجاہدؒ ایک دوسرا واقعہ یہ ذکر کیا ہے کہ بنی اسرائیل کے ایک عابد کا یہ حال تھا کہ ساری رات عبادت میں مشغول رہتا اور صبح ہوتے ہی جہاد کے لئے نکل کھڑا ہوتا، دن بھر جہاد میں مشغول رہتا، ایک ہزار مہینے اس نے اسی مسلسل عبادت میں گزار دیئے اس پر اللہ تعالیٰ نے سورۃ قدر نازل فرما کر اس امت کی فضیلت سب پر ثابت فرمادی، اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے (منظہری) ابن کثیرؒ نے یہی قول (کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیت میں سے ہے) امام مالکؒ کا نقل کیا ہے اور بعض

ائمہ شافعیہ نے اس کو جہہہ کا قول لکھا ہے، خطابیؒ نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے مگر بعض محدثین نے اس میں اختلاف کیا ہے (ماخوذ از ابن کثیر) — دیکھئے معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۱) سورۃ القدر ۱۲ مرتباً عن اللہ

عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عکرمہؓ وغیرہ سے مروی ہے، امام ابو حنیفہؒ کی بھی مشہور روایت یہی ہے، کما حکاہ قاضی خانؒ والیوبکر الرازیؒ۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے اور لکھا ہے کہ میں نے خود لیلۃ القدر بعض مرتبہ ربیع میں، بعض مرتبہ شعبان میں اور بیشتر مرتبہ رمضان اور اس کے عشرہ اخیرہ میں دیکھی ہے۔

تاہم جمہور کا مسلک یہ ہے کہ وہ رمضان کے عشرہ اخیرہ بالخصوص طاق راتوں میں دائر رہتی ہے، پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ کوئی رات میں اس کی زیادہ امید ہے، بعض نے اکیسویں شب کو راجح قرار دیا ہے، بعض نے تینیسویں شب کو، شافعیہ سے یہ دونوں قول مروی ہیں۔ پھر اکثر حضرات کے نزدیک سٹائیسویں شب کو لیلۃ القدر کا زیادہ امکان ہے، امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ بہر حال لیلۃ القدر کے اخفاء میں حکمت یہی ہے کہ اس کی تلاش میں عبادت کا بطور خاص اہتمام کیا جائے بالخصوص رمضان کے عشرہ اخیرہ میں۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۷ و ۱۹۸) نقلًا عن "الفتوحات" لابن العربي (ج ۱ ص ۶۵۸). طبع دار الکتب العربیۃ الکبریٰ (۱۲ مرتب)

۲۔ بعض روایات معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو متعین طور پر شب قدر کے بارے میں بتلادیا گیا تھا لیکن جب آپؐ حضرت اصحاب کرامؓ کو اس شب کے بارے میں خبر دینے کے لئے نکلے تو دو آدمیوں میں جھگڑا ہو رہا تھا جس کی وجہ سے شب قدر کی تعیین اٹھالی گئی اور وہ آپؐ سے بھلا دی گئی چنانچہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۷۱) باب رفع معرفۃ لیلۃ القدر (سلاحی الناس) میں حضرت عبادۃ بن الصامتؓ سے مروی ہے "قال: خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیخبرنا بلیلۃ القدر، فتلاحی رجلان من المسلمین، فقال: خرجت لأخبرکم بلیلۃ القدر، فتلاحی فلان وفلان فرفعت دعائی أن یكون خیراً لکم فالتمسوا بالہ"۔ نیز صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷۰) باب فضل لیلۃ القدر والحث علی طلبہا الخ) میں حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے "قال: اعتکف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العشر الاوسط من رمضان یلتمس لیلۃ القدر قبل ان تبان لہ، قال: فلما انقضت اُمُر بالبناء ففوضت ثم اُیئنت لہ انہا فی العشر الاواخر فامر بالبناء فاعمد ثم خرج علی الناس، فقال: یا ایہا الناس! انہا کانت اُیئنت لی لیلۃ القدر وانی خرجت لأخبرکم بہا فجاء رجلان یحتقان، معہما الشیطان فتسیتما فالتسوبا فی العشر الاواخر من رمضان الخ"۔

۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

پھر یہاں جمہور کے مسلک (کہ شبِ قدر عشرہٴ اخیرہ یا اس کی طاق راتوں میں ہوتی ہے) پر ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی آیات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لیلۃُ القدر لیلۃُ نزولِ قرآن اور لیلۃُ البدر ایک ہی تاریخ میں واقع ہوئی ہیں کیونکہ ایک طرف ارشاد ہے ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ اور دوسری طرف ارشاد ہے ”وَمَا آتَزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّلَقَّى الْجَمْعَيْنِ“ جس سے معلوم ہوا کہ نزولِ قرآن جس رات میں ہوا وہ شبِ قدر بھی تھی اور اسی تاریخ کو غزوہٴ بدر بھی پیش آیا، ادھر اصحابِ سیرہ بیان کرتے ہیں کہ غزوہٴ بدر سترہ رمضان کو پیش آیا، لہذا یہ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ شبِ قدر صرف عشرہٴ اخیرہ یا اس کی طاق راتوں میں دائر ہے۔

اس اشکال کا کوئی صریح جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا، البتہ حضرت شاہ ولی اللہ کے کلام سے اس کا جواب سمجھ میں آتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت لیلۃُ القدر دو ہیں۔ ایک وہ جس میں ارزاق و آجال کا کام فرشتوں کے سپرد کیا جاتا ہے، یہ رات پورے سال میں دائر رہتی ہے اس لئے اس کا رمضان میں ہونا ضروری نہیں، اگرچہ غالباً اس کے بارے میں بھی رمضان ہی میں ہونے کا ہے۔ قرآن مجید بھی پورا کا پورا اس رات میں آسمانِ دنیا پر نازل کیا گیا اتفاق سے اس وقت بھی یہ رات رمضان ہی میں واقع ہوئی تھی، دوسری لیلۃُ القدر وہ ہے جو رمضان کے عشرہٴ اخیرہ کی طاق راتوں میں دائر رہتی ہے۔

اب اشکالِ مذکور کا جواب یہ ہوگا کہ نزولِ قرآن اور غزوہٴ بدر پہلی قسم کی لیلۃُ القدر میں ہوا تھا جو اس سال رمضان کی سترہ تاریخ کو ہوئی تھی لہذا دونوں آیتوں کے مفہوم میں کوئی منافات نہیں۔ لیکن لیلۃُ القدر کے دو ہونے پر قرآن و سنت سے کوئی دلیل نہیں ملتی اگرچہ بعض صوفیاء کے مکاشفات اس کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ شیخ محی الدین ابن عربیؒ کا مکاشفہ بھی ذکر کیا جا چکا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ مکاشفات شرعاً

۱۔ سورۃُ القدر آیت ۳ - ۱۲ م

۲۔ سورۃُ الانفال آیت ۷۲ - اس آیت میں ”یومِ الفرقان“ (فیصلہ کے دن) سے مراد یومِ بدر ہی۔ دیکھئے تفسیر عثمانی ۱۲ مرتب

۳۔ کما فی ”الکامل“ لابن الاثیرؒ: ”وفی السنۃ الثانیۃ کانت وقعۃ بدر الکبریٰ فی شہر رمضان فی السابع عشر وقیل:

التاسع عشر وکانت یوم الجمعة“ (ج ۲ ص ۱۱۶، ذکر غزوہٴ بدر الکبریٰ) - ۱۲ مرتب

۴۔ حجۃ اللہ البالغہ (ج ۲ ص ۵۵) امور تعلق بالصوم ۱۲ مرتب

۵۔ جیسا کہ ارشاد ہے ”فَیْہَا یُفْرَقُ کُلُّ أَمْرٍ حَکِیمٍ“ سورۃُ الدخان آیت ۴۱ - ۱۲ م

جست نہیں، لہذا محض ان کی بنا پر لیلۃ القدر کو متعدد ماننا مشکل ہے، البتہ تعارضِ ادلہ کے موقعہ پر عموماً تطبیق کے لئے روایات کو تعدد واقعہ پر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی یہ بات کہی جاسکتی ہے۔ یہ تمام بحث اس وقت ہے جبکہ اصحاب سیر کی اس روایت کو قبول کر لیا جائے کہ غزوہ بدر سترھویں تاریخ کو ہوا تھا، ورنہ ان روایات میں بھی سہو کا امکان ہے۔

پھر اگر ”وَمَا أَنزَلْنَاهُ عَلَى عَبْدٍ نَّأْيُومَ الْفُرْقَانِ“ سے کوئی مخصوص آیت مراد لی جائے تو یہ اشکال ہی پیدا نہیں ہوگا۔ انتہی التقریر

روی عن ابی بن کعب أنه کان یحلف أنها لیلۃ سبع وعشرين، ویقول: أخبرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعلامتها، فعدنا وحفظنا“ یہ علامت اسی باب میں حضرت ابی بن کعبؓ کی اگلی روایت میں بیان کر دی گئی ہے ”عن زر قال: قلت لأبی بن کعب إني علمت أبا المظنم! أنها لیلۃ سبع وعشرين، قال: بلی أخبرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أنها لیلۃ صبیحتها تطلع الشمس ليس لها شعاع فعدنا وحفظنا“ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم^{۱۲} (مرتب)

۱۔ جیسا کہ اس غزوہ کی تاریخ متعلق نفس اختلاف تو پہلے سے موجود ہے، چنانچہ بعض روایات میں تیرہ تاریخ بعض میں سولہ تاریخ بعض میں سترہ اور بعض میں انیس تاریخ کا ذکر ہے۔ دیکھئے ”الدر المنثور فی التفسیر لماثور“ (ج ۳ ص ۱۸۸) تحت تفسیر آیت ”واعلموا أننا غنمتم“ (سورۃ الانفال) اور الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۱۱۶)۔ اگرچہ کوئی ایسی روایت نظر سے نہیں گذری جس سے یہ پتہ چلتا ہو کہ غزوہ بدر رمضان کے عشرہ اخیرہ میں پیش آیا ۱۲ مرتب غفی عنہ

۲۔ چنانچہ علامہ آلوسی فرماتے ہیں ”والمراد بما أنزل علیہ علیہ الصلوۃ والسلام من الآیات والملائکۃ والنصرۃ روح المعانی (ج ۵ ص ۶) الجزء العاشر، سورۃ الانفال، رقم الآیۃ ۴۱

بلکہ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے تو ”وما أنزلنا“ کا مصداق صرف اس امداد غیبی کو قرار دیا ہے جو بواسطہ ملائک ہوئی۔ دیکھئے بیان القرآن (ج ۴ ص ۷۸) ۱۲ مرتب غفی عنہ

۳۔ علامات لیلۃ القدر کی تفصیل کیلئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۴ و ۲۲۵) باب تحری لیلۃ القدر الخ۔ اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۳۴) ۱۲ مرتب

۴۔ لیلۃ القدر سے متعلق تفصیلی مباحث کیلئے دیکھئے :

(۱) فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۰، باب فضل لیلۃ القدر، تا ص ۲۳۲، باب العمل فی العشر الاواخر الخ) (۲) حاشیہ بر حاشیہ (۱)

بَابُ مَا جَاءَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ

عن سلمة بن الأكوع قال: لما نزلت "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين" كان من أراد متأن يفطرو ويفتدي حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها" حضرت سلمة بن الأكوعؓ کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت قرآنی "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ" رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے اور

(۲) عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۸ تا ص ۱۳۸)۔

(۳) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵ تا ص ۲۰۲)۔

(۴) معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۰ تا ص ۷۹۳) سورة القدر۔

(۵) تبلیغی نصاب، فضائل رمضان، فصل ثانی شب قدر کے بیان میں ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ۱۲

۱۔ خبر من محذوف، والجملة واقع موقع الخبر واسم "كان" ضمير الشان، أي كان من أراد متأن يفطرو ويفتدي فعل ذك، ويمكن أن يقال: المحذوف خبر كان "ومن أراد" اسمها شرح أبي الطيب۔ دیکھئے "شرح اربعہ ترمذی" ۱۲ م سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۴ پ ۱۲۔

۲۔ اس لفظ میں کئی قراءتیں ہیں، ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی (ج ۲ ص ۵۸، جزء ۲) ۱۲ مرتبہ ۳۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ لکھتے ہیں کہ:

"اس آیت کے بے تکلف معنی یہی ہیں کہ جو لوگ مریض یا مسافر کی طرح روزہ رکھنے سے مجبور نہیں بلکہ رونے کی طاقت تو رکھتے ہیں مگر کسی وجہ سے دل نہیں چاہتا تو ان کیلئے بھی یہ گنجائش ہے کہ وہ روزے کے بجائے رونے کا ذریعہ بصورت صدقہ ادا کر دیں، اس کے ساتھ ساتھ فرمادیا "وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ"، یعنی تمہارے لئے بہتر یہی ہے کہ روزہ رکھو یہ حکم شروع اسلام میں تھا جب لوگوں کو روزے کا خوگر کرنا مقصود تھا، اس کے بعد جو آیت آنی والی ہے یعنی "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" اس سے یہ حکم عام لوگوں کے حق میں منسوخ کر دیا گیا، صرف ایسے لوگوں کے حق میں اب بھی باجماع امت باقی رہ گیا جو بہت بوڑھے ہوں (جصاص) یا ایسے بیمار ہوں کہ اب صحت کی امید ہی نہیں رہی، جمہور صحابہؓ و تابعینؓ کا یہی قول ہے " (جصاص، منہری)

دیکھئے معارف القرآن (ج ۱ ص ۴۳۵) سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۴۔ ۱۲ مرتبہ

شرع میں یہ اختیار دیا گیا تھا کہ جو لوگ روزہ کی طاقت رکھتے ہیں وہ بھی اگر روزہ کے بجائے فدیہ ادا کرنا چاہیں تو ادا کر سکتے ہیں، اس کے بعد یہ حکم اگلی آیت ”فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“ سے منسوخ کر دیا گیا اب روزہ رکھنا ہی فرض ہے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے ”العرف الشذی“ میں یہ خیال ظاہر فرمایا ہے کہ روزہ اور فدیہ کے درمیان یہ اختیار دراصل صیام رمضان کے سلسلہ میں نہیں تھا بلکہ شروع میں عاشورار اور ایام بیض کے روزے فرض کئے گئے تھے اور ”کُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ“ والی آیت میں وہی روزے مراد ہیں، اور انہی روزوں کے بارے میں ”وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ الْإِمَامُ“ والی آیت نازل ہوئی تھی اور روزے اور فدیہ کے درمیان اختیار دیا گیا تھا، بعد میں ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ الہ والی آیت نے ان تمام احکام کو منسوخ کر کے اس کی جگہ رمضان کے روزے فرض کر دیے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کے لئے ابو داؤد میں حضرت معاذؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں ”خَانِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ وَيَصُومُ يَوْمَ عَاشُورَاءَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ كِتَابَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ الْإِمَامُ“ لیکن حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں اس کی تردید کرتے ہوئے بتایا ہے کہ درحقیقت حضرت سلمۃ بن الاکوعؓ اور حضرت معاذؓ کی احادیث کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ حضرت معاذؓ کی روایت تفسیر ابن جریر میں اس طرح مروی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَصَامَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ وَثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ، ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَضَلَ شَهْرَ رَمَضَانَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرَهُ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ“ حَتَّىٰ بَلَغَ — وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ، فَكَانَ مِنْ شَاءِ

۱۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۶ و ص ۲۰۷) ۱۲م

۲۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۳ پ ۲ — ۱۲م

۳۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۵ پ ۲ — ۱۲م

۴۔ سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۷۵) کتاب الصلوٰۃ، باب کیف الأذان ۱۲م

۵۔ (ج ۶ ص ۲۰۷ تا ص ۲۰۹) ۱۲م

صام ومن شاء أفطر وأطعم مسكيناً، ثم إن الله عز وجل أوجب الصيام على الصحيح المقيم، وثبت الإطعام على الكبير الذي لا يستطيع الصوم فأنزل الله عز وجل فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفرٍ إلى آخر الآية اس سے بعینہ وہی صورت حال سامنے آتی ہے جو حضرت سلمہ بن الاکوعؓ کی روایت کا حاصل ہے۔

بہر صورت آیت مذکورہ رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے، شریعہ میں اس کا حکم تمام مسلمانوں کے لئے عام تھا بعد میں اس کا عموم منسوخ ہو گیا اور اب یہ صرف بوڑھوں کے حق میں باقی رہ گئی جو روزہ کی استطاعت نہ رکھتے ہوں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ أَكَلَ ثُمَّ خَرَجَ يَسِيرًا

عن محمد بن كعب انه قال: أتيت أنس بن مالك في رمضان وهو يسير سفرًا وقد رحلت له راحلته ولبس ثياب السفر، فذاع بطعام فأكل فقلت له سنة؟ فقال: سنة، ثم ركب. اس حدیث سے استدلال کر کے امام احمد اور امام اسحاق یہ کہتے ہیں کہ جس روز سفر کا ارادہ ہو اُس دن اپنے گھر میں بھی افطار کرنا جائز ہے۔

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۸) ۱۲ م

۱۔ ایک جماعت کے نزدیک مذکورہ آیت منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے اور شیخ فانی کے حق میں ہے یہ حضرات حنفیہ "لا" کو مقدر مان کر "یطيقونه" کو بمعنی "لا يطيعونه" قرار دیتے ہیں جس طرح "يُتَيْنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا" (سورة النساء آیت ۷۷، ۷۸) میں بھی "لا" مقدر ہے، یعنی "يُتَيْنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا" لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ محققین کا یہ قول صحیح نہیں کہ یہاں حرف "لا" مقدر ہے، اس لئے کہ تقدیر "لا" کے جو ضوابط ہیں ان میں سے کوئی یہاں نہیں پایا جاتا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۵ و ۲۰۶) واضح رہے کہ حضرت حفصہ کی قرارت میں "وعلی الذین یطيقونه" کے بجائے "وعلی الذین لا یطيقونه" مروی ہے۔ دیکھئے روح المعانی (ج ۲ جز ۲ ص ۵۹) اس صورت میں اس آیت کو محکم مانا جائیگا اور منسوخ ماننے کی کوئی جگہ نہیں ہوگی جو حضرات "وعلی الذین یطيقونه" کو محکم مانتے ہیں، ان میں سے بعض نے باب افعال کے ہمزہ کو سلب ماخذ کیلئے مان کر "وعلی الذین یطيقونه" کو "وعلی الذین لا یطيقونه" کے معنی میں مترادف دیا ہے واللہ اعلم۔

دیکھئے روح المعانی ۱۲ مرتب عافہ اللہ

حقیقہ اور جمہور کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ کوئی شخص ارادۂ سفر کرے اور خروج من البلد سے پہلے روزہ چھوڑ دے، پھر اگر صبح صادق ارادۂ سفر کرنے والے پر اس کے گھر میں طلوع ہوئی ہے تو اس پر روزہ رکھنا بھی واجب ہے اور خروج من البلد کے بعد بغیر عذر کے اس روزہ کو توڑنا بھی جائز نہیں بلکہ اتمام واجب ہے، البتہ اگر خروج من البلد کے فوراً بعد ہی روزہ شروع ہو رہا ہو تو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اگرچہ اس صورت میں بھی افضل روزہ رکھنا ہی ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب فتح مکہ کے لئے رمضان میں چلے تو اپنے افطار نہیں کیا بلکہ روزہ رکھا جبکہ بعد کے ایام میں آپ نے افطار بھی کیا ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ اس بارے میں صریح نہیں ہے کہ حضرت انسؓ نے اپنے وطن میں کھانا کھایا تھا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ راستہ کی کھسی منزل کا

۱۔ جیسا کہ اس کی تفصیل ”باب ما جاز فی کراہیۃ الصوم فی السفر“ کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ م
 ۲۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج عام الفتح فی رمضان فصام حتی بلغ الکدید، ثم أفطر“ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵)، باب جواز الصوم والفطر فی شہر رمضان للمساافر حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی ایک روایت میں ”حتی بلغ کراۃ الغنیم“ کے الفاظ آئے ہیں۔
 سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۸)، باب ما جاز فی کراہیۃ الصوم فی السفر

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں ”وقد غلط بعض العلماء فی فہم ہذا الحدیث، فتوہم ان الکدید وکراۃ الغنیم قریب من المدینۃ وأن قولہ فصام حتی بلغ الکدید وکراۃ الغنیم کان فی الیوم الذی خرج فیہ من المدینۃ، فزعم أنه خرج من المدینۃ صائماً، فلما بلغ کراۃ الغنیم فی یومہ أفطر من تہارہ، واستدل بہ ہذا القائل علی أنه اذا سافر بعد طلوع الفجر صائماً أن یفطر فی یومہ، وذهب الشافعی والجمہور أنہ لا یجوز الفطر فی ذلک الیوم، وإنما یجوز لمن طلع علیہ الفجر فی السفر، واستدل ہذا القائل بہذا الحدیث من العجائب الغریبۃ، لأن الکدید وکراۃ الغنیم علی سبع مراحل أو اکثر من المدینۃ واللہ اعلم“ دیکھئے ”شرح نووی علی صحیح مسلم“ (ج ۱ ص ۳۵۵) ۱۲ مرتب عنی عنہ

(بزیادۃ من المرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِكَافِ إِذَا خَرَجَ مِنْهُ

عن أنس بن مالك قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يعتكف في العشر
الأواخر من رمضان فلم يعتكف عامًا، فلما كان في العام المقبل اعتكف عشرين
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ رمضان میں اعتکاف چھوٹا ہے، ایک موقع پر آپ نے اگلے

۱۔ حضرت گنگوہیؒ نے اس کا یہی جواب دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:
”والجواب للمجهور أن المراد في الحديث بقوله ”وهو يريد سفرًا“ ليس الأخذ في السفر ابتداءً، بل المراد أنه
كان مسافرًا من قبل، وكان قد نزل بهتاً وبات ليلة أو ليلتين، ثم أراد أن يسافر من هذا المنزل الذي نزل فيه
وبذلك يصح قوله ”نقلت له: سنة؟ قال: سنة ثم ركب“ ووجه ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسافر في رمضان
إلا في سفر فتح مكة وغزوة بدر (ليكن شيخ أحمد على سبيل ما روي في بخاری میں حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت ”قال خرجنا
مع النبي صلى الله عليه وسلم في بعض أسفاره في يوم حار حتى يفتح الرجل يده على رأسه من شدة الحر وما فينا صائم إلا ما كان
من النبي صلى الله عليه وسلم وابن رواحة“ کے تحت حاشیہ میں توضیح کے حوالہ سے لکھتے ہیں ”قوله ”في بعض أسفاره“
زاد مسلم ”في شهر رمضان“ وهذه في غير سفر الفتح لأن عبد الله بن رواحة استشهد قبلها بلا خلاف في غزوة موتة وغير غزوة
بدر لأن أبا الدرداء لم يكن حينئذ أسلم — دیکھئے بخاری ج ۱ ص ۲۶۱، باب بلا ترجمہ بعد باب اذا صام أياماً
من رمضان ثم سافر — مرتب) وكان الإفطار في بدر في عين الحرب كما نقل، وفي سفر الفتح في اثناء الطريق،
فكيف يصح الحكم بالسنية على ما إذا أراد سفرًا فأكل قبل أن يأخذ فيه؟ فليس المراد إلا ما ذكرناه، ووجه السؤال
أنهم كانوا يستعدون أن يأكل الرجل إلا في الطريق أي حين هو راكب على الطريق وإن كان مسافرًا، لئلا
يلزم له مخالفة الصائمين وهم بمحض منه“

اللوکب الدری (ج ۱ ص ۲۶۶) ۱۲ مرتب عافاه اللہ

۲۔ مسئلہ الباب کی تفصیل کیلئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۹۴ و ۹۵) فصل دأما حکم فساد الصوم
البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۸۲) فصل فی العوارض - معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۱ تا ص ۲۱۳) ۱۲ مرتب

سال اس کی قضاء فرمائی جس کا ذکر حدیث باب میں ہے اسی طرح ایک اور مرتبہ آپ نے اس بناء پر اعتکاف چھوڑ دیا تھا کہ بعض ازواج مطہرات نے بھی مسجد نبوی میں اپنے اعتکاف کے لئے خیمے لگوائے تھے آپ نے انہیں دیکھ کر فرمایا ”اَلْبَرُّ تَرْدُنَ“؟ یعنی کیا تم نیکی کرنا چاہتی ہو؟۔ اس کا مطلب احقر کی رائے میں یہ ہے کہ عورتوں کا مسجد میں اعتکاف کرنا شرعاً اچھا نہیں ہے، اور حضرت عائشہؓ کو آپ نے جو اجازت دی تھی اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ ان کا حجرہ مسجد سے بالکل متصل تھا اور ان کے اپنے حجرے کے دروازہ کے باہر خیمہ لگانے سے انہیں مسجد میں سے آنا جانا نہیں پڑتا تھا، لیکن جب آپ نے دیکھا کہ ان کی طرح دوسری ازواج مطہرات نے بھی خیمے لگائے ہیں جبکہ ان کے گھر مسجد سے فاصلہ پر ہیں اور ان کو آتے جاتے مسجد میں سے گزرنا پڑے گا تو آپ نے یہ سب خیمے اٹھوا دیے اور حضرت عائشہؓ

لے کافی روایت عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۷۲، باب اعتکاف النساء)۔ ایک نسخہ میں ”اَلْبَرُّ تَرْدُنَ“ یا ”اَلْبَرُّ تَرْدُنَ“ کے الفاظ آئے ہیں۔ ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۴۷ و ۱۴۸)۔ بخاری ہی میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں ”اَلْبَرُّ تَقُولُون مَهْنٌ“ کے الفاظ مروی ہیں، (ج ۱ ص ۲۷۲، باب الاخیہ فی المسجد) ۱۲ مرتب

۲ حافظ نے اس کے دوسرے مطالب بھی بیان کئے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ”وكانه صلى الله عليه وسلم خشي أن يكون الحمل لعن على ذلك المباهاة والتنافس الناشئ عن الغيرة حرصاً على القرب منه خاصة، فيخرج الاعتكاف عن موضوعه، أولاً إذن لعائشة وحفصة أولاً كان ذلك خفيفاً بالنسبة إلى ما يفيض إليه الأمر من توارد بقية النسوة على ذلك، فيضيق المسجد على المصلين، أو بالنسبة إلى أن اجتماع النسوة عنده يصير له كالجالس في بيته وربما شغلته عن التحلي لما قصد من العبادة فيقوت مقصود الاعتكاف“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۳۹) باب اعتکاف النساء ۱۲ مرتب

۳ بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت حفصہؓ نے بھی حضرت عائشہؓ کے واسطے سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت اعتکاف حاصل کر لی تھی، چنانچہ امام ازہریؒ کی روایت میں مروی ہے ”فاستأذنت عائشة فأذن لها وسألت حفصة عائشة أن تستأذن لها ففعلت“۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۳۸) باب اعتکاف النساء ۱۲ مرتب

۴ اسی طرح حضرت حفصہؓ کا حجرہ بھی حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے ملا ہوا تھا، حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے متعلق تفصیل

”باب ما يجوز من المشي والعمل في صلوة التطوع“ کی شرح اور حواشی کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

۵ کافی روایت عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۷۲) باب اعتکاف النساء، و باب الاخیہ فی المسجد ۱۲

کا خیمہ بھی اس لئے اٹھوا دیا تاکہ دوسری ازدواجی مطہرات کو نا انصافی کی غلط فہمی نہ ہو، پھر خود بھی آپ نے اعتکاف کا ارادہ ترک فرما دیا تاکہ حضرت عائشہؓ وغیرہ کی دل شکنی نہ ہو، اس موقع پر آپ نے سوال میں ان دس دنوں کی قضا فرمائی جس کا ذکر امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ان الفاظ میں فرمایا ہے "ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج من اعتكافه فاعتكف عشرًا من سؤال" لہذا حدیث باب کا واقعہ اور جو واقعہ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے دونوں الگ الگ ہیں اور ان میں کوئی تعارض نہیں، پہلے واقعہ میں آپ نے اگلے سال قضا فرمائی اور دوسرے میں اسی سال سوال کے اندر۔

پھر اس مسئلہ میں خود فقہاء حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں کہ اعتکاف مسنون کو توڑنے سے قضا واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ مفتی یہ قول یہ ہے کہ جس دن کا اعتکاف توڑا ہے صرف اسی دن کی قضا واجب ہوگی پورے عشرہ کی نہیں، یہی امام مالکؒ کا مسلک ہے۔ البتہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اعتکاف مسنون یا اعتکاف نفل کو توڑنے سے قضا واجب نہیں ہوتی، ہاں! اعتکاف واجب کو توڑنے سے قضا سب کے نزدیک واجب ہے، اور نفلی اعتکاف (غیر مسنون) کو توڑنے سے کسی کے نزدیک قضا نہیں ہوتی۔

وقال بعضهم: إن لم يكن عليه نذر اعتكاف أو شيء أوجب على نفسه وكان متطوعاً فخرج فليس عليه شيء أن يقضى: اس پر اتفاق ہے کہ اعتکاف کی نذر کرنے سے اعتکاف واجب ہو جاتا ہے، اس کا ماخذ حضرت عمرؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے جاہلیت میں مسجد حرام کے ایک دن کے اعتکاف کی نذر مانی تھی، آپ نے ان کو نذر پوری کرنے کا حکم دیا، یہ

۱۔ فساد اعتکاف سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے "بدائع الصنائع" (ج ۲ ص ۱۱۷) فصل وأما بيان حكمه إذا فسد۔ المغنی (ج ۳ ص ۲۰۰) فصل وكل موضع فساد اعتكافه۔ الدر المنثور بہا مش رد المحتار (ج ۲ ص ۱۳۲) باب الاعتكاف۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۲۹) باب الاعتكاف۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۶ و ۲۱۷)۔ نیز دیکھئے "احکام اعتکاف" (لأستاذنا المحترم دام أقبالہم) ۱۳ مرتب ۱۷۔ لکھا ہوا ظاہر من عبارة الترمذی المذكورة، نیز دیکھئے "المغنی" (ج ۳ ص ۲۰۰ تا ۲۰۲) اور "معارف السنن" (ج ۶ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) ۱۳ مرتب

واقعہ کتاب النذور میں آئے گا۔

ایک علمی اشکال یہاں احقر کو مدت سے اشکال تھا کہ فقہاء کرام نے تصریح کی ہے کہ نذر صرف اس عبادت مقصودہ کی درست ہوتی ہے جس کی جنس سے کوئی واجب موجود ہو اور اعتکاف کی جنس کا کوئی فرد (منذور کے علاوہ) واجب نہیں، لہذا اس قاعدہ سے اعتکاف کی نذر درست نہ ہونی چاہئے۔

عام طور سے فقہاء حنفیہ نے اس اشکال سے کوئی تعرض نہیں کیا، البتہ علامہ برجندی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اعتکاف کا مقصود اصلی نماز باجماعت ہے اور روزہ اس کے لئے شرط ہے لہذا اعتکاف کی نذر درحقیقت نماز اور روزہ کی نذر کی فرع ہے اور اس کی جنس سے واجبات موجود ہیں، اس لئے اعتکاف کی نذر درست ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ روایت اس طرح مروی ہے ”عن عمر قال: يا رسول الله! إني كنت نذرت أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام في الجاهلية، قال: آوٍ بذكرک“ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۲۲۱) الباب النذور والایمان، باب فی دفار النذر ۱۲ مرتب ۲۔ دیکھئے عنایہ علی ہامش فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۰۰) کتاب الصوم، فصل فیما یوجبہ علی نفسہ۔ اور حاشیۃ الہدایۃ للشیخ المکھنوی (ج ۱ ص ۲۲۷) بحوالہ نہایت ۱۲ مرتب

۳۔ استاذ محترم دام اقبالہم نے ”احکام اعتکاف“ (ص ۶۸) ”صحیح نذر اعتکاف کی وجہ“ میں علامہ برجندی کی عبارت اس طرح نقل کی ہے:

”قد تقرر أن النذر يقتضي كون المنذور فيه قربة ونفس اللبث في المسجد ليس قربة، إذ ليس لله تعالى واجب من جنسه كما في الصوم والصلاة ونحوهما، لكن لما كان الغرض الأصلي منه الصلاة بالجماعة، والصوم شرط له كان التزام الجماعة أو للصوم، وهما من القرب“ (برجندی شرح الوقایہ ص ۲۲۵ ج ۱)

”یعنی اگرچہ نفس مسجد میں ٹھہرنا کوئی ایسی عبادت نہیں جس کی جنس سے کوئی واجب موجود ہو، لیکن چونکہ اس کا مقصد اصلی نماز باجماعت ہے، اور روزہ اس کے لئے شرط ہے، لہذا اعتکاف کی نذر نماز اور روزے کی نذر کو متضمن ہے، جو قابل نذر عبادت ہیں، اس لئے اعتکاف کی نذر درست ہو جاتی ہے“

اس کے بعد استاذ محترم لکھتے ہیں:

”علامہ شامی نے بھی اس مسئلہ پر کتاب الایمان میں بحث فرمائی ہے اور اس کی مختلف وجوہ بیان کی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ ”لبث فی المسجد“ کی جنس سے قعدۂ اخیرہ فرض ہے، نیز ”دقون بعرقہ“ فرض ہے، لیکن (باقی صفحہ ۶۴۷)

بَابُ الْمُتَكَلِّفِ يُخْرِجُ لِحَاجَتِهِ أَمْ لَا

عن عائشة أنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف أدنى إلى رأسه فأرجله، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان عام طوراً من حاجت الإنسان في تفسير بول وبرزاس کی جاتی ہے۔ لیکن فقہاء حنفیہ میں سے صاحب "مجمع الأنهر" نے اس کی تفسیر "الطهارة ومقدّماتها" سے کی ہے، اور یہ تفسیر زیادہ جامع ہے، لہذا اس میں استنجاء، وضو اور غسل جنابت بھی داخل ہو جاتے ہیں، البتہ غسل جمعہ اور غسل تبرید اس میں داخل نہیں، کیونکہ وہ کوئی ناگزیر ضرورت نہیں ہے۔

ان تمام وجوہ کو نقل کرنے کے بعد آخر میں لکھا ہے کہ:

"ثم قد يقال: بتحقيق الإجماع على لزوم الاعتكاف بالنذر موجباً لاشتراط وجود واجب من جنس (شامی ج ۲ ص ۱۲۳) جس کا حاصل یہ ہے کہ اعتکاف کی نذر کی صحت عام قاعدے میں تو داخل نہیں ہوتی، لیکن چونکہ اس نذر کی صحت پر اجماع منعقد ہو گیا ہے اس لئے اس کو معتبر مانا جائے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم" ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۱۲۳

۱۔ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "لا يخرج المتكلف من مكنته إلا لحاجة شرعية أو طبيعية" (معارف - ج ۶ ص ۲۱۷) اور حاجت طبعیہ کی تفسیر صاحب "در مختار" بول، غائط اور غسل احتلام سے کی ہے۔ واضح رہے کہ غسل احتلام مسجد سے نکلنے کا عذر شرعی جب سمجھا جائے گا جبکہ مسجد میں غسل کرنا ممکن نہ ہو۔ اور حاجت شرعیہ کی تفسیر نماز عید نماز جمعہ اور اذان وغیرہ سے کی گئی ہے (ج ۲ ص ۱۴۳ و ۱۴۴، باب الاعتکاف)۔

۲۔ متکلف کے لئے خروج من المسجد کے اذکار کی تفصیل کے لئے دیکھئے "احکام اعتکاف" (ص ۲۳ تا ۲۴) ۳۔ خود صاحب "مجمع" فرماتے ہیں "وهذا التفسير أحسن من أن يفتر بالبول والغائط، تدبر (ج ۱ ص ۲۵۶) نیز علامہ شامیؒ نے بھی اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے (شامی - ج ۲ ص ۱۳۲ - باب الاعتکاف) دیکھئے "احکام اعتکاف" (ص ۱۳ تا ۱۴) ۴۔ جبکہ "الطهارة ومقدّماتها" میں "طهارة" سے مراد طہارت واجبہ ہی ہو سکتی ہے کیونکہ "وضوء علی الوضوء" کے لئے نکلنا کسی کے نزدیک جائز نہیں نیز حدیث میں وارد لفظ "حاجت" پر اگر غور کیا جائے تو اس سے مراد حاجت لازمہ ہی ہو سکتی ہے، ورنہ حاجات غیر لازمہ بے شمار ہیں۔ "احکام اعتکاف" (ص ۶۳) ۱۲ مرتب

البتہ حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ نے "اشعۃ اللمعات" (ج ۲ ص ۱۲۰) میں غسل جمعہ کو بھی حاجات میں شمار کر کے اس کے لئے نکلنے کو جائز قرار دیا ہے۔

لیکن فقہاء کے کلام میں اس کا کوئی مآخذِ حق کو نہیں مل سکا، خود صاحب "اشعۃ اللمعات" نے بھی اس کے لئے کوئی فقہی دلیل یا فقہاء کا کوئی حوالہ ذکر نہیں فرمایا، تمام فقہاء صرف غسل جنابت کے لئے خروج کو جائز کہتے ہیں اور فقہاء کے کلام میں مفہوم مخالف معتبر ہوتا ہے، اس لئے دوسری قسم کے غسل اس میں داخل نہ ہوں گے لہذا معتکف کو غسل جمعہ کے لئے مسجد سے نکلنا نہ چاہئے۔

ثم اختلف اهل العلم في عيادة المريض وشهود الجمعة والجنائز للمعتكف عیادتِ مریض اور شہودِ جنازہ کے لئے مقصوداً نکلنا بالاتفاق ناجائز ہے۔ البتہ قضاء حاجت کے لئے جاتے ہوئے یا آتے وقت ضمناً عیادتِ مریض کر لینا جائز ہے، لیکن ابوداؤد وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اسی صورت میں چلتے چلتے بیمار پر سری فرمالتی

۱۔ نیز حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی قدس سرہ نے "احکام القرآن" ص ۱۹۰ ج ۱ پر "وَلَا تَبَايَسُوا دُئُونَكُمْ عَالِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ" میں "الاكليل" (ص ۱۲۰ ج ۲) کے حوالے سے جوازِ نقل کیا ہے، اور "الاكليل" میں جواز کیلئے "خزانة الروایات" اور "فتاویٰ الحجۃ" کا حوالہ دیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ حضرت مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی رحمۃ اللہ علیہ کی بیاض سے بحوالہ "کنز العباد" بھی جوازِ نقل فرمایا گیا ہے (منقول از رسالہ "اعتکاف" مؤلفہ سید محمود حسن صاحب کراچی ص ۲۷ مسئلہ ۱۲)۔

یہ تفصیل "احکام اعتکاف" (ص ۶۲) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریباً ہر سال مسجد میں اعتکاف فرمایا (کما بینا فی ما سبق) اور ہر اعتکاف میں جمعہ بھی لازماً آتا تھا لیکن کہیں ثابت نہیں کہ آپ غسل جمعہ کیلئے اعتکاف سے باہر تشریف لے گئے ہوں، خود حدیثِ باب میں حضرت عائشہؓ نے یہاں تک تو بتا دیا کہ آپ اپنا سر اقدس حجر کی طرف جھکا دیا کرتے تھے اور میں اندر بیٹھ کر گنگھی کر دیا کرتی تھی لیکن غسل جمعہ کیلئے نکلنے کا کہیں ذکر نہیں، اگر آپ کبھی اس کے لئے نکلے ہوتے تو یہ خروج ضرور منقول ہوتا۔ واللہ اعلم۔ اعتکاف میں غسل جمعہ سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے "احکام اعتکاف" ص ۶۲

۳۔ اس اختلاف کی تفصیل امام ترمذیؒ نے خود متن میں بیان کر دی ہے ۱۲ م

۴۔ کما فی التبیین (ج ۱ ص ۳۵۱، باب الاعتکاف) وغیرہ۔ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "السنة علی المعتکف ان لا یعود مریضاً ولا یشہد جنازة الا" ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۵) باب المعتکف یعود المریض ۱۲ مرتب

تھے اور اس غرض کے لئے رکعت نہ تھے، چنانچہ ملا علی قاریؒ نے ”مرقاۃ“ میں تصریح کی ہے کہ عیادت مریض کے لئے ٹھہرنا چاہئے، یہ شرط اگرچہ دوسرے فقہاء کے کلام میں نہیں ملتی لیکن مؤید بالحدیث ہونے کی بناء پر ملا علی قاریؒ کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، البتہ نماز جنازہ کی شرکت چونکہ بغیر ٹھہرے نہیں ہو سکتی اس لئے اس میں ٹھہرنے کی گنجائش ہو لیکن نماز ختم ہوتے ہی فوراً لوٹنا واجب ہے۔
فَرَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَغَيْرِهِمْ

أَنْ يَعُودَ الْمَرِيضَ وَيَشِيعَ الْجَنَازَةَ وَيَشْهَدَ الْجُمُعَةَ إِذَا اشْتَرَطَ ذَلِكَ، وَهُوَ قَوْلُ
سَفِيَّانِ الثَّوْرِيِّ وَأَبْنِ الْمُبَارَكِ ”مطلب یہ ہے کہ سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک اعتکاف کی نیت کرتے وقت اگر یہ شرط کر لے کہ میں اعتکاف کے دوران عیادت مریض یا شہود جنازہ کے لئے چلا جا یا کروں گا تو پھر اس کے لئے اس غرض سے نکلنا جائز ہو جائے گا۔ حنفیہ کے یہاں شامی اور عالمگیری میں بھی اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ اجازت اعتکاف منذر یا اعتکاف نفلی کے لئے ہے، اعتکاف مسنون کے لئے نہیں، اگر اعتکاف مسنون میں ایسی نیت

لے چنانچہ روایت اس طرح مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمر بالمریض وہو معتکف فیرکما ہو ولا یغیرج (ٹھہرنا) یسأل عنه“ (ج ۱ ص ۳۳۵؛ باب المعتکف یعود المریض) ۱۲ مرتب

۱۵ (ج ۲ ص ۳۳۰) الفصل الثانی من باب الاعتکاف ۱۲ م

۱۶ تفصیل کے لئے دیکھئے ”بدائع السنائع“ (ج ۲ ص ۱۱۴) فصل وأما رکن الاعتکاف۔ اور احکام اعتکاف (ص ۴۲۳)

معتکف کی نماز جنازہ میں شرکت سے متعلق کوئی روایت احقر کو نہ مل سکی، البتہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۷) باب فی المعتکف یعود المریض ولشہد الجنائز میں حضرت انسؓ سے مروی ہے ”قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: المعتکف یتبع الجنائز ویعود المریض“ لیکن یہ روایت ضعیف ہے نیز یہ روایت حضرت عائشہؓ کی صحیح روایت کے معارض ہے یعنی ”السنة علی المعتکف ان لا یعود مریناً ولا یشہد جنازة“ (ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۵) باب المعتکف یعود المریض۔ چنانچہ جمہور کے نزدیک شہود جنازہ کیلئے مقسوداً نکلنے کی تو اجازت ہے ہی نہیں، البتہ قضا حاجت کے ضمن میں ”شہود“ کی اجازت ہے لیکن ”اتباع“ کی پھر بھی اجازت نہیں، اور شہود جنازہ کیلئے بھی ضروری ہے کہ راستہ ہٹنا نہ پڑے، نیز نماز سے فراغت کے بعد باہر بالکل نہ ٹھہرے بلکہ فوراً مسجد میں آجائے۔ کما بین التفصیل فیما مضی ۱۲ مرتب

۱۷ دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار (ج ۲ ص ۱۴۶) باب الاعتکاف۔ الفتاویٰ العالمگیریہ (ج ۱ ص ۲۱۲) الباب

السابع فی الاعتکاف، وأما مفسداتہ (ای الاعتکاف) ۱۲ م

کر لے گا تو وہ اعتکاف مسنون نہ رہے گا، بلکہ نفلی بن جائے گا، لہذا قضا تو واجب نہ ہوگی لیکن اعتکاف مسنون کی نفیلت بھی حاصل نہ ہوگی یہ

لے مزید وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کی تفصیل استاذ محترم دام اقبالہم نے ”احکام اعتکاف“ (ص ۶۶ و ۶۷) میں اس طرح بیان فرمائی ہے :

”آج کل یہ بات کافی مشہور ہو گئی ہے کہ اگر اعتکاف مسنون کے لئے بیٹھتے وقت شروع ہی میں یہ نیت کر لی جائے کہ میں عیادتِ مریض، شہودِ جنازہ یا علمی مجلس میں شرکت کیلئے باہر چلا جایا کروں گا تو پھر اعتکاف کے دوران ان اغراض کے لئے باہر جانا جائز ہو جاتا ہے۔

لیکن اس مسئلہ میں دو غلط فہمیاں عموماً پائی جاتی ہیں :-

پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ مسئلہ اعتکاف مندور کے بارے میں تو درست ہے کہ نذر کے وقت ان اشیاء کا استنثار معتبر ہوتا ہے، لیکن اعتکاف مسنون کے بارے میں یہ استنثار درست معلوم نہیں ہوتا، جہاں تک احقر نے تلاش کیا استنثار کا جزئیہ صرف فتاویٰ عالمگیریہ میں ملتا ہے، کسی اور متداول کتاب میں موجود نہیں ہے، اور فتاویٰ عالمگیریہ کی عبارت یہ ہے : ”ولو شرط وقت النذر والالتزام أن يخرج إلى عيادة المريض وصلاة الجنازة وحضور مجلس لعلم بخوله ذلك، كذا في التتارخانية ناقلًا عن المجتہ (عالمگیریہ ص ۲۱۲ ج ۱)۔

اس عبارت میں ”وقت النذر“ کا لفظ بتا رہا ہے کہ مراد اعتکاف مندور ہے، نیز آگے دو تین مسائل بیان کرنے کے

بعد لکھا ہے :

هذا كله في الاعتكاف الواجب، أما في النفل فلا بأس بأن يخرج بعذر وغيره“ (ایضاً ص ۲۱۳ ج ۱)۔

اس معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ مسئلہ اعتکاف واجب متعلق ہے اور اعتکاف مسنون کا حکم یہاں بیان نہیں کیا گیا۔ اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قسم کوئی استنثار ثابت نہیں ہے، اس لئے اعتکاف مسنون میں صحت استنثار کیلئے دلیل مستقل چاہئے جو مفقود ہے، لہذا اعتکاف کو علی الوجہ المسنون ادا کرنے کے لئے استنثار کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی، ظاہر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اعتکاف مسنون شروع کرتے وقت یہ نیت کر لے تو پھر اس کا اعتکاف مسنون نہ رہے گا بلکہ نفلی بن جائیگا، اور جتنی دیر مسجد سے باہر رہے گا اتنی دیر اعتکاف شمار نہیں ہوگا، لیکن چونکہ شروع ہی میں نیت مسنون کے بجائے نفلی اعتکاف کی ہو گئی تھی اس لئے نکلنے سے قضا بھی واجب نہیں ہوگی، البتہ فرق یہ پڑے گا کہ اگر مسجد کے تمام متکفین اسی نیت کے ساتھ اعتکاف میں بیٹھیں گے تو سنت مؤکدہ علی الکفایہ ادا نہیں ہوگی، غور کرنے سے احقر کو اس مسئلہ کی حقیقت یہ سمجھ میں آئی ہے اور احقر اس کے مطابق رسالے کے متن میں مسئلہ لکھ دیا ہے، اس مسئلہ میں دوسرے علماء سے بھی رجوع کر لیا جائے تو بہتر ہے اور کسی

فقالوا : لا يعتكف إلا في المسجد الجامع " یہ شافعیہ کا مسلک ہے ، حنفیہ کے نزدیک ہر مسجد میں اعتکاف درست ہے بلکہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي قِيَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ

صلاة التراويح وركعاتها | قیام رمضان سے مراد تراویح تھے ، جو سنت مؤکدہ

لہ و ذہبیت طائفہ اسی نے لایصح الاعتکاف إلا فی مسجد تقام فیہ الجمعة ، روى ذلك عن علي وابن مسعود وعروة وعطاء والحسن والزہری وهو قول مالک فی " المدونة " قال : أما من تلزمه الجمعة فلا يعتكف إلا فی الجامع ۔
وقالت طائفة : الاعتکاف یصح فی کل مسجد ، روى ذلك عن النخعی وأبی سلمة وأبی حنیفة و
الثوری والشافعی فی المجید واحمد واسحاق وأبی ثور وداود ، وهو قول مالک فی المؤطا وهو قول الجمهور و
البخاری ایضاً ، حيث استدل بعموم الآية في سائر المساجد ۔ وقال صاحب الهداية : الاعتکاف لا یصح إلا فی مسجد
الجماعة ، وعن أبي حنیفة رضی اللہ عنہ أنه لا یصح إلا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات الخمس ، وقال الزہری والحکم وحماد مخصوص
بالمسجد التي یصح فیہا ، وفي الذخيرة " للمالكیة قال مالک : یعتكف فی المسجد سوا راقیم فیہ الجماعة أم لا ۔ وفي " المنتقى " عن
أبی یوسف : الاعتکاف الواجب لا یجوز آدارہ فی غیر مسجد الجماعة ، والنفل یجوز آدارہ فی غیر مسجد الجماعة ، وفي " الینایح " لا یجوز الاعتکاف الواجب إلا فی مسجدہ إمام ومؤذن معلوم یصلی فیہ خمس صلوات ، ورواه الحسن عن أبي حنیفة ۔

ثم أفضل الاعتکاف ما كان فی المسجد الحرام ، ثم فی مسجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ثم فی بیت المقدس ثم فی المسجد الجامع ،
ثم فی المساجد التي یکثر أهلہا ویعظم ۔ کذا فی " العمدة " للعینی (ج ۱ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) ابواب الاعتکاف ، باب الاعتکاف
فی العشر الاواخر ۱۲ مرتب غفر اللہ

۲ والترادیح جمع تردیح دہی فی الأصل مصدر یعنی الاستراحتہ ، سُمیت بہ الاربع رکعات المحفوظہ لاستلزامها استراحتہ
بعد لما ہوا السنۃ فیہا ۔ کذا فی " البحر الرائق " (ج ۲ ص ۶۶) باب الوتر والنوافل (تحت قوله : ومن فی رمضان عشر رکعات)
ثم قال الحافظ : والمراد من قیام اللیل ما یحصل بہ مطلق القیام کما قدمنا فی التہجد سوار ، وذكر النووی أن
المراد بقیام رمضان صلاة التراويح ، یعنی أنه یحصل بہا المطلوب من القیام لأن قیام رمضان لا یكون إلا بہا ،
وأغرب الکرمانی فقال : اتفقوا علی أن المراد بقیام رمضان صلاة التراويح " فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۷)

کتاب صلاة التراويح باب ففضل من قام رمضان ۱۲ مرتب عافاه اللہ

ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ تراویح کی کم از کم بیس رکعات ہیں البتہ امام مالک سے ایک روایت میں چھتیس^{۳۶} اور ایک میں اکتالیس رکعتیں مروی ہیں جبکہ ان کی تیسری روایت جمہوری کے مطابق ہے، پھر اکتالیس والی روایت میں بھی تین رکعتیں وتر کی اور دو نفلیں بعد الوتر کی شامل ہیں، اس لئے روایتیں دو ہی ہوتیں ایک بیس رکعات کی اور ایک چھتیس رکعات کی، پھر ان چھتیس رکعات کی اصل بھی یہ ہے کہ اہل مکہ کا معمول بیس رکعات^{۳۷} پڑھے کا تھا لیکن وہ ہر ترویج کے درمیان ایک طواف کیا کرتے تھے، اہل مدینہ چونکہ طواف نہیں کر سکتے تھے، اس لئے انہوں نے اپنی نماز میں ایک طواف کی جگہ چار رکعتیں بڑھا دیں، اس طرح ان کی تراویح میں اہل مکہ کے مقابلہ میں سولہ

لے دیکھئے ”البحر الرائق“ (ج ۲ ص ۶۶) فی آخر ”باب الوتر والنوافل“۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۱)۔
پھر اس پر جمہور کا اتفاق ہے کہ صلوٰۃ تراویح مسجد میں جماعت کے ساتھ افضل ہے کما فی فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۹) باب فضل من قام رمضان۔ پھر اس بارے میں مسلک احناف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے علامہ ابن نجیم نے تین اقوال ذکر کئے ہیں:

الأول ما اختاره المصنف (امی صاحب الکتر) أنه سنة على الايمان حتى أن من صلى التراویح منفرداً فقد أساء لترك السنة وإن صليت في المساجد وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني لصلاته عليه السلام أياها بالجماعة وبیان العذر في تركها۔

الثاني ما اختاره الطحاوی فی مختصره حيث قال: يستحب أن يصلي التراویح في بيته إلا أن يكون فقيراً عطيماً يقتدر به فيكون في حضوره ترغيب لغيره وفي امتناعه تقليل الجماعة مستدلاً بحديث ”أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة“ وهو رواية عن أبي يوسف كما في الكافي۔

الثالث ما صححه في المحيط والخانية واختاره في الهداية وهو قول أكثر المشايخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور على ما في الكافي أن إقامة الجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساءوا وأثموا، وإن أقيمت التراویح بالجماعة في المسجد وتخلت عنها أفراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسيئاً لأن أفراد الصحابة مروى عنهم التخلت كما بن عمر على ما رواه الطحاوی۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۶۸) فراجع للتفصيل۔ والمعارف للسنوري (ج ۶ ص ۲۳۳ إلى ۲۳۵) مرتب عافاه الله

۲۔ مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے ”بداية المجتهد ونهاية المقتصد“ (ج ۱ ص ۱۵۲) الباب الخامس فی قیام رمضان ۱۲ م

رکعتیں زیادہ ہو گئیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصلاً ان کے نزدیک بھی رکعات تراویح بیس تھیں، گویا تراویح کی بیس رکعات پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔
البتہ علامہ ابن تیمیہ، ان کے متبعین اور خاص طور سے ہمارے زمانہ کے

۱۔ المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۱۶۷) فصل والمختار عند ابی عبد اللہ فیہا عشرون رکعة۔

محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی دامت فیوضہم اپنے رسالہ ”رکعات تراویح“ (فک ۶۱) میں لکھتے ہیں:
مستند محققین نے اس کی بھی تصریح کی ہے کہ درحقیقت مدینہ میں بھی بیس رکعتیں مانی جاتی تھیں، مگر مکہ والے چونکہ ہر چار رکعت پر طواف کرتے تھے اور دو رکعتیں طواف کی پڑھتے تھے اور اس طرح بہت ثواب کمالیتے تھے تو مدینہ والوں نے اپنی کمی یوں پوری کی کہ ہر دو ترویجہ کے درمیان انہوں نے چار رکعتوں کا اضافہ کر لیا اس طرح ان کی رکعتیں چھتیس ہو گئیں اور اس تحقیق کی تصدیق اس سے ہوتی ہے کہ اضافہ شدہ رکعات کا اکیلے اکیلے بلاجماعت پڑھنا ثابت ہے، نیز یہ بھی ثابت ہے کہ کسی کسی زمانہ میں ان سولہ رکعتوں کو اہل مدینہ اخیر شب میں پڑھتے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ دراصل امام مالکؒ بھی بیس کے قائل ہیں اور اس کے ساتھ اس اضافہ کو بھی وہ مانتے ہیں جو اہل مدینہ نے کیا تھا ۱۲ مرتب

۲۔ امام مالکؒ کی ایک روایت گیارہ رکعات (مع الوتر) کی بھی نقل کی گئی ہے چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں ”وقیل احدى عشرة رکعة وهو اختيار مالک لنفسه، واختاره ابو بكر العربي - عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۷) باب فسل من قام رمضان - صاحب تحفة الاحوذی“ نے بھی اسی قول کو ترجیح دینے کی کوشش فرمائی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۷۳، ۷۴) لیکن محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی نے ”رکعات تراویح“ (ص ۸۳ تا ۸۸) میں اس کا مفصل مدلل اور مسکت جواب دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ امام مالکؒ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ احقر کو تلاش جستجو کے باوجود کہیں یہ تصریح نہ مل سکی کہ علامہ ابن تیمیہ صرف آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیں البتہ ”الفتاویٰ الکبریٰ“ (ج ۴ ص ۴۲۷، باب صلوة المنظور - طبع دارالکتب الحدیثیہ، مصر) میں یہ عبارت ملی والترک ان صلاً بالمذہب ابی حنیفہ والشافعی واحمد عشرین رکعة او کمذہب مالک ستاً وثلاثین او ثلاث عشرة او احدى عشرة فقد احسن۔

اور ”الفتاویٰ الکبریٰ“ لابن تیمیہ (ج ۱ ص ۱۷۶، مسئلہ (رقم ۱۳۸) فمیں یعلیٰ التراویح بعد المغرب) میں لکھا ہے ”قد جاء مصنف حنفی الحسن أنه لما صلی بهم قام رمضان بعد العشاء وكان النبي صلی اللہ علیہ وسلم قیامہ باللیل“

ہو و ترہ، یصلی باللیل فی رمضان وغیر رمضان اربعہ عشرہ رکعتہ او ثلاث عشرہ رکعتہ لکن کان یصلیہا طووالاً، فلما کان ذلک لیشق علی الناس قام بہم ابی بن کعب فی زمن عمر بن الخطاب عشرين رکعتہ یوتر بعدہا ویخف فیہا القیام فکان تضعیف معدود عفوفاً عن طول القیام ۱۱۱ھ

اور علامہ ابن تیمیہؒ ایک جگہ اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں: قد ثبت ان ابی بن کعب کان یقوم بالناس عشرين رکعتہ فی قیام رمضان، ویوتر بثلاث، فرأى كثير من العلماء ان ذلک ہوا السنۃ، لانه أقامہ من المهاجرین الأنصار ولم یکرہ منکر، واستحب آخرون: تسعة وثلاثین رکعتہ، بناء علی أنه عمل أهل المدينة القديم، وقال طائفۃ: قد ثبت فی الصحیح عن عائشہؓ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یزید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلاث عشرہ رکعتہ واضطرب قوم فی ہذا الأصل، لما ظنوه من معارفۃ الحدیث الصحیح لما ثبت من سنۃ الخلفاء الراشدين وعمل المسلمین. والصواب ان ذلک جمیعہ حسن مجموع فتاویٰ ابن تیمیہؒ (ج ۲ ص ۱۱۲ و ۱۱۳، نزاع العلماء فی مقدار قیام رمضان الطبعۃ الاولی من مطابع الریاض)

ایک اور جگہ اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

نفس قیام رمضان لم یوقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیہ عدداً معیناً، بل کان ہو صلی اللہ علیہ وسلم لا یزید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلاث عشرہ رکعتہ، لکن کان یطیل الركعات، فلما جمعہم عمر علی ابی بن کعب کان یصلی بہم عشرين رکعتہ ثم یوتر بثلاث، وكان یخف القراءة بقدر ما زاد من الركعات لأن ذلک أخف علی المأمومین من تطویل الركعة الواحدة، ثم کان طائفۃ من السلف یقومون بأربعین رکعتہ ویوترون بثلاث وآخرون قاموا بست وثلاثین وادتروا بثلاث، وبذا کله سائغ فلیکف ما قام فی رمضان من ہذا الوجہ فقدا حسن۔

والأفضل یختلف باختلاف أحوال المصلین، فإن کان فہم احتمال تطویل القیام، فالقیام بعشر رکعات وثلاث بعدہا کما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی لنفسہ فی رمضان وغیرہ ہوا الأفضل، وإن کانوا لا یحتملونه فالقیام بعشرين ہوا الأفضل، وهو الذی یعمل بہ اکثر المسلمین، فإنه وسط بین العشرین والأربعین وإن قام بأربعین وغیرہا جاز ذلک ولا یکرہ شیء من ذلک، وقد نص علی ذلک غیر واحد من الأئمۃ كأحمد وغیرہ۔ مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ (ج ۲ ص ۱۱۲)

باب صفۃ الصلاۃ، قیام رمضان وصفۃ وعدد رکعاتہ۔

علامہ ابن تیمیہؒ کی ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تراویح کی چالیس، یا چھتیس، یا بیس، یا دس، یا آٹھ رکعتیں پڑھنا سب ہی طریقے جائز ہیں، نیز یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اتنی بات حافظ ابن تیمیہؒ کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ بیس رکعات تراویح پڑھنے پر اکثر مسلمانوں کا تعامل ہے۔ پھر جہاں تک مذکورہ طریقوں میں سے کسی ایک کا تعلق ہے۔

کی جانب سے تراویح کے بارے میں مسلک جمہور پر طرح طرح کے اعتراضات کئے جاتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حضرت ابو ذرؓ کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تین دن تراویح پڑھی، اس سے تراویح کا استحباب تو معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا سنت مؤکدہ ہونا ثابت نہیں ہوتا، پھر اس کو سنت مؤکدہ کیوں کہا جاتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تراویح کی سنت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ثابت ہے "ان الله تبارك وتعالى فرض صيام رمضان عليكم وسنت لكم قيامه" نیز حضرت ابو ذرؓ کی حدیث باب سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ جماعت تراویح پر شروع میں مداومت نہیں کی گئی لیکن اس سے انفرادی طور پر تراویح پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ دوسری احادیث سے یہ ثابت ہے کہ آپ انفرادی طور پر عام دنوں کے مقابلہ میں ان ایام میں نمازوں کی کثرت فرماتے تھے، جس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ وہ نماز تراویح تھی جو آپ منقرضا ادا فرماتے تھے۔ نیز صحابہ کرامؓ نے جس اہتمام اور مداومت کے ساتھ تراویح پر عمل کیا وہ بھی تراویح کے سنت مؤکدہ ہونے کی دلیل ہے اس لئے کہ سنت مؤکدہ میں خلفاء راشدین کی سنت بھی شامل ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "عليكم بسنتي وسنة"

لہ قال: صمننا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يعمل بنا حتى بقي بضع من الشهر، فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل ثم لم يقيم بنا في السادسة وقام بنا في الخامسة حتى ذهب شطر الليل فقلنا: يا رسول الله! لو فلتنا بقیة لیلتنا ہذا؟ فقال: إنه من قام مع الإمام حتى یعرف کتب له قیام لیلة، ثم لم یعمل بنا حتى بقي ثلاث من الشهر وصلى بنا فی الثالثه ودعا اهلہ ونساره فقام بنا حتى تخوفنا الفلاح، قلت له: وما الفلاح؟ قال: السحر۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۰) باب ماجاء فی قیام شہر رمضان ۱۲ م

۲ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۰۸) کتاب الصیام، ثواب من قام رمضان وصامہ ایما نادا احتساباً نیز دیکھئے ابن ماجہ (ص ۹۴) باب ماجاء فی قیام شہر رمضان ۱۲ مرتب ۳ لیالی رمضان میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کثرت صلوٰۃ پر دال روایات انشاء اللہ آگے آئیں گی ۱۲ م

۴ صحابہ کرامؓ کے اس تعامل پر دال روایات انشاء اللہ دوسرے اعتراض کے جواب کے ذیل میں آجائیں گی ۱۲ م

الخلفاء المہدین الراشدینؑ اس پر دال ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے تراویح کی بیس رکعات ثابت نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مؤطا امام مالکؒ میں حضرت یزید بن رومانؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”کَانَ النَّاسُ يَقُومُونَ فِي زَمَانِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فِي رَمَضَانَ بِثَلَاثٍ وَعَشْرِينَ رَكْعَةً“ نیز سنن کبریٰ بیہقی میں حضرت سائب بن یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”كَانُوا يَقُومُونَ عَلَى عَهْدِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ بِعِشْرِينَ“

۱۔ سنن ابی داؤد میں اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فَإِنَّ مِنْ عِشْرِ مِثْمَ بَعْدِي فَسِيرِي اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهْتَدِينَ تَمَسُّوْا بِهَا وَعُقُوْا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ“ (ج ۲ ص ۶۳۵، کتاب السنۃ، باب فی لزوم السنۃ) ابوداؤد کے شیخ محی الدین عبد الحمیدؒ کے تصحیح کردہ نسخہ میں ”فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهْتَدِينَ“ کے الفاظ ہیں (ج ۲ ص ۲۰۱ رقم ۴۶۰۷)، سنن ترمذی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے ”فَإِنَّ مِنْ عِشْرِ مِثْمَ بَعْدِي اخْتِلَافًا كَثِيرًا وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّهَا ضَلَالَةٌ مَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِثْمَ فَعَلِيَّةِ سُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهْتَدِينَ عُقُوْا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ“ (قال الترمذی:) ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۲ ص ۱۰۸، ابواب العلم، باب الأخذ بالسنۃ واجتنبوا البدعۃ)، الفاظ کے ذرا ذرا فرق کے ساتھ یہ روایت سنن ابن ماجہ (ص ۵، باب اتباع سنۃ الخلفاء الراشدین المہدیین)، درسنن دارمی (ج ۱ ص ۴۳، باب اتباع السنۃ رقم ۱۶، رقم الحدیث ۹۷۱) میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتباً ۲ (ص ۹۸) ماجا، فی قیام رمضان کتاب الصلوٰۃ فی رمضان۔ اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یزید بن رومانؒ نے حضرت عمرؓ کا زمانہ نہیں پایا اس لئے اس کا اسناد منقطع ہو اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو مرسل مطلقاً مقبول ہے، پھر خاص طور سے مؤطا امام مالکؒ کی تو کوئی بھی مرسل یا منقطع روایت ایسی نہیں جو دوسرے طریقوں سے سنداً متصل نہ ہو، تحقیقی اور مفصل جواب کیلئے دیکھئے ”رکعات تراویح“ (ص ۶۳ تا ۶۸) ۱۲ مرتباً عنفی عنہ

۳۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۰) — علامہ اعظمی نے یہ روایت سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۴۹۶) کے حوالہ سے نقل کی ہے اور لکھا ہے کہ ”اسی اثر کو امام بیہقیؒ نے دوسرے طریق سے ”معرفة السنن“ میں بھی روایت کیا ہے اور اہل حدیث کے دوسرے دعوے کی بحث میں ہم بتا چکے ہیں کہ دونوں کی اسنادیں صحیح ہیں، پہلے کی اسناد کو امام نوویؒ، امام عراقیؒ اور سیوطیؒ وغیرہ نے صحیح کہا ہے اور دوسرے کی اسناد کو سبکیؒ اور ملا علی قاریؒ نے۔ اور اہل حدیث کے اس اثر پر جو اعتراضات ہیں ان سب کا جواب ہم اسی بحث میں دے چکے ہیں“ ”رکعات تراویح“ (ص ۶۳ تا ۶۸) ۱۲ مرتباً عنفی عنہ

رکعتہ وکانوا یقومون بالمائتین وکانوا یتوکلون علی عصیہم فی عہد عثمان من شدۃ القیام: یہ بیش رکعتیں حضرت عمرؓ نے مقرر فرمائی تھیں اس وقت صحابہ کرام کی بہت بڑی تعداد موجود تھی ان میں سے کسی نے بھی حضرت عمرؓ کے اس عمل پر نکیر نہیں فرمائی بلکہ اس پر عمل بھی کیا اور اس کے بعد تمام صحابہؓ و تابعینؓ اسی پر عمل کرتے چلے آئے، یہ اس کی دلیل ہے کہ بیش رکعات پر صحابہ کرامؓ کا اجماع منعقد ہو گیا تھا۔ اگر تنہا صرف اسی دلیل کو لیا جائے تو یہ بالکل کافی ہے

۱۔ جیسا کہ مذکورہ دونوں روایتوں اور عبدالرحمن بن عبدالقاری کی روایت کے مجموعے سے معلوم ہوتا ہے عبدالرحمن بن عبدالقاری کی روایت صحیح بخاری میں اس طرح مروی ہے ”قال: خرجت مع عمر بن الخطاب لیلة فی رمضان إلی المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون یصلی الرجل لنفسه ویصلی الرجل فیصلی بصلاته الربط، فقال عمر: إنی أری لو جمعت هؤلاء علی قاری واحد لکان أمثل، ثم غزم فجمعهم علی ابی بن کعب ثم خرجت معہ لیلة أخرى والناس یصلون بصلوة قاریهم، قال عمر: نعم البدعة ہذہ والتی تنامون عنہا افضل من التی تقومون یرید آخر اللیل وکان الناس یقومون اولہ“ (ج ۱ ص ۲۶۹، باب فضل من قام رمضان) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ علامہ حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں: بیش پر عمل قرار پانے (یعنی اجماع) کا ذکر حافظ ابن عبدالبر مالکیؒ نے کیا ہے، ”مصابیح“ سیوطیؒ و ”ہدایۃ السائل“ نواب (صدیق حسن خان) صاحب (۱۳۵۸) اور امام نوویؒ شافعی نے لکھا ہے ”ثم استقر الامر علی عشرين فانه المتوارث“ (یعنی پھر بیش پر عمل قرار پا گیا، اس لئے کہ وہی سلف سے خلف تک برابر چلا آ رہا ہے) اور ابن قدامہ حنبلیؒ نے ”معنی“ میں لکھا ہے ”وہذا کالاجماع“ اور ابن حجر مکی شافعیؒ نے لکھا ہے ”ولکن آجعت الصحابة علی أن الترادع عشرون رکعة“ (”مرقاۃ“)۔ اور اتنا تو حافظ ابن تیمیہؒ کو بھی مسلم ہے کہ ”وہو الذی یعمل بہ اکثر المسلمین“ اھ دیکھئے ”رکعات تراویح“ (ص ۹) بلکہ ابن تیمیہؒ تو یہ بھی لکھتے ہیں ”قد ثبت أن ابی بن کعب کان یقوم بالناس عشرين رکعة فی قیام رمضان و یؤثر بثلاث، فرأی کثیر من العلماء ان ذلک ہو السنة لانه أقامہ بین المهاجرین والانصار ولم ینکرہ منکر“ مجموع فتاویٰ ابن تیمیہؒ (۲۳۰ ص ۱۱۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء المهديين الراشدين“ (جس کا حوالہ پیچھے گزر چکا ہے) حضرت عمرؓ کے عمل کے قابل تقلید ہونے کی دلیل ہے نیز حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے ”قال: قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: اقتدوا بالذین من بعدی ابی مکر و عمر“ حضرت حذیفہؓ ہی سے ایک روایت میں اس طرح مروی ہے ”قال کنا جلوساً عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: إنی لا أدری ما بقائی فیکم،“

کیونکہ اگر بیش رکعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہوتیں تو حضرت عمرؓ سے زیادہ بدعات کا دشمن کون ہو سکتا تھا ؟ اور اگر بالفرض ان سے کوئی غلطی ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر جان دینے والے صحابہ کرامؓ اس کو کیسے گوارا کر سکتے تھے ؟ یقیناً ان حضرات کے پاس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا فعل موجود تھا خواہ وہ ہم تک صحیح سند کے ساتھ نہ پہنچ سکا ہو، اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مرفوع روایت سے ہوتی ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے "المطالب العالیۃ" میں مصنف ابن ابی شیبہ اور مسند عبد بن حمید کے حوالے سے نقل کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی فی رمضان عشرين رکعة والوتر" یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن مؤید بالاجماع والتعامل ہونے کی بنا پر اس میں قوت آجاتی ہے۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ صحیح بخاریؒ کی ایک حدیث اس کے معارض ہے جس میں حضرت عائشہؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بیان فرماتی ہیں: "ما کان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدى عشرة رکعة" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) فاقدوا بالذین من بعدی وأشار الی ابی بکر وعمر" سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۲۹) ابواب المناقب، مناقب ابی بکر الصدیق، باب بلا ترجمہ ۱۲ مرتب

==== حاشیہ صفحہ ۶۵۹ ====

۱۔ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں "سألت أبا حنیفۃ عن التراويح وما فعله عمر رضی اللہ عنہ ؟ فقال: "التراويح سنة مؤكدة ولم یخز صہ عمر من تلقاء نفسه ولم یکن فیہ مبتدعاً ولم یأمر بہ إلا عن أصل لدیہ وعہد من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کمافی مراآتی الفلاح (ص ۸۱، فصل فی صلوة التراويح) نقلاً عن الاختیار ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۱۴۶)، رقم الحدیث ۵۳۴، باب قیام رمضان ۱۲ مرتب
۳۔ وقال البوصیری: مدارہ علی ابراہیم بن عثمان بن ابی شیبہ، وهو ضعیف کذا فی تعلیق المطالب العالیۃ" (ج ۱ ص ۱۴۶) مذکورہ حدیث سے متعلق کلام اور بحث کیلئے دیکھئے "رکعات تراویح" (ص ۵ تا ۶) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۶۹) باب فضل من قام رمضان ۱۲

رمضان میں بھی وتر کے علاوہ آٹھ رکعتوں سے زیادہ تراویح نہیں پڑھتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث تراویح کے بارے میں نہیں بلکہ تہجد کے بارے میں ہے۔ اس کے جواب میں غیر مقلدین یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نماز تراویح اور نماز تہجد دونوں ایک ہی چیز ہیں اور یہ ثابت نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں دو قسم کی نمازیں الگ الگ پڑھتے ہوں۔ لیکن غیر مقلدین کا یہ دعویٰ بالکل غلط ہے، اس لئے کہ تراویح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بھی اور حضرت عمرؓ کے عہد میں بھی ہمیشہ اول شب میں

۱۔ محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں :

”مگر یہ اعتراف سراسر غفلت اور ذہول پر مبنی ہے، اس لئے کہ اوپر بہت تفصیل سے بتایا جا چکا ہے کہ موافق یا مخالف کسی کے نزدیک بھی صحیحین کی یہ حدیث اپنے ظاہر پر نہیں ہے، نہ اس میں دوامی عادت کا بیان ہے کیونکہ خود حضرت عائشہؓ نے یہاں تو یہ فرمایا کہ آپ رمضان وغیرہ رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے اور دوسرے موقع پر صراحت فرمایا کہ فجر کی رکعتوں کو چھوڑ کر تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے تو کسی نے اس بیان کو پہلے بیان کے مخالف کہہ کر رد نہیں کیا بلکہ یہ قرار دیا کہ یہ دونوں بیان صحیح ہیں اور ان کا تعلق مختلف اوقات سے ہے، حافظ ابن حجرؒ کا قول نقل کر چکا ہوں ”والصواب ان کل شیء ذکرته من ذلک محمول علی اوقات متعدده و احوال مختلفه“ (فتح الباری ص ۱۳۱) اور ”باجی“ شارح مؤطا کا قول سیوطیؒ نے ”تنویر الحوالک ص ۱۴۲ جلد ۱ میں نقل کیا ہے کہ حدیث عائشہؓ ”ما کان یزید“ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دائمی نہیں بلکہ اکثری عادت کا بیان ہے، اور تیرہ والی میں اس زیادتی کا ذکر ہے جو بعض اوقات میں ہوئی ہے، فرماتے ہیں ”فإن الحدیث الاول اخبار عن صلاته المعتادة الغالبة، والثانی اخبار عن زیادة وقعت فی بعض الاوقات“ پس جب حدیث صحیحین میں ہمیشہ کی عادت نہیں بتائی گئی ہے بلکہ اکثر اوقات کی، تو جس طرح یہ کہنا کہ اکثر اوقات کے علاوہ کسی کسی وقت آپ نے تیرہ رکعتیں پڑھی ہیں، حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہے، اسی طرح یہ بیان کرنا کہ کسی وقت آپ نے بیش بھی پڑھی میں حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہو سکتا، معلوم ہوتا ہے کہ اعتراض کرنے والوں نے تدقیق نظر سے کام لئے بغیر سرسری طور پر حدیث صحیحین کے ظاہر لفظ کو دیکھا ہے اور اعتراض کر دیا ہے۔

رکعات تراویح (۱۶) مرتب علی عنہ

پڑھی گئی ہے جبکہ تہجد کی نماز آخر شب میں پڑھی جاتی تھی، چنانچہ حضرت ابو ذرؓ کی حدیث باب میں تیسویں، پچیسویں اور ستائیسویں شب میں جو تراویح کی جماعت کا ذکر ہے ان تینوں راتوں میں اول شب میں تراویح پڑھی گئی اور ستائیسویں شب کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ ”فقام بنا حتی تخوفنا الفلاح“ یہ اس وجہ سے نہیں کہ تراویح آخر شب میں پڑھی گئی تھی بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس روز آپ نے تراویح کو طویل فرمادیا تھا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد کی

لے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اول شب میں تراویح پڑھی جانے کا ثبوت خود آگے متن میں آ رہا ہے جبکہ حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں تراویح کے اول شب میں پڑھے جانے کا علم عبدالرحمن بن عبد القاری کی روایت سے ہوتا ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے جب عجماء تراویح کو دیکھا جس کی امامت حضرت ابی بن کعبؓ کر رہے تھے (اور یہ جماعت خود حضرت عمرؓ کی مقرر کرائی ہوئی تھی) تو فرمایا ”نعمت البدعة هذه“ اور پھر فرمایا ”والتي تنامون عنها افضل من التي تقومون“ راوی فرماتے ہیں ”یرید آخر الليل وكان الناس يقومون اوله“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۹) باب فضل من قام رمضان۔ یعنی صلوٰۃ تہجد جو آخر شب میں ہوتی ہے اس نماز سے افضل ہے جو تم اس وقت پڑھ رہے ہو یعنی تراویح، چونکہ ان میں سے اکثر لوگ تراویح پڑھ کے تہجد کو نہیں اٹھتے تھے اس لئے حضرت عمرؓ کا مقصود ان کو تہجد پڑھنے کی رغبت دلانا تھا کہ افضل کو ترک نہ کرنا چاہئے، لہذا اول وقت میں تراویح اور آخر وقت میں تہجد ادا کرے ورنہ اس تراویح کو ہی اخیر وقت میں پڑھے تاکہ تراویح کے ساتھ تہجد کی بھی فضیلت حاصل ہو جائے۔ اس واقعہ سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ تہجد اور تراویح دونوں ایک ہی چیز نہیں بلکہ دونوں الگ الگ مستقل نمازیں ہیں کذا فی ”الرأی النجیح“ (ص ۹ و ۱۰) بزیادة من المرتب۔ ۱۳۔

لے قال شیخ البوری: التراویح کانت فی المسجد وبالجماعة واول الليل، بخلاف التہجد فكان فی آخر الليل فی البیت من غیر جماعة۔ (افادہ شیخ (الانور) — کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۲) نیز اسوٰۃ فرماتے ہیں ”قال: سألت عائشةؓ کیف کان صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل؟ قالت: کان ینام اوله ویقوم آخره فیصلی ثم یرجع الی منراشہ“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۳) باب من نام اول الليل وأحیی آخره ۱۳ مرتب۔

کبھی باتقاعدہ جماعت نہیں فرمائی اور حضرت ابو ذرؓ کی حدیث میں تراویح کیلئے باتقاعدہ جماعت ثابت ہے، لہذا تہجد اور تراویح کو ایک قرار دینا بالکل غلط ہے اور حضرت عائشہؓ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ رمضان ہو یا غیر رمضان آپ تہجد کی ہمیشہ آٹھ رکعتیں پڑھتے تھے، اس سے تراویح کی بیش رکعتیں پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ حضرت عائشہؓ کی دوسری روایات اس کی تائید کرتی ہیں مثلاً ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجتہد فی رمضان مالا یجتہد فی غیرہ“ اگر رمضان اور غیر رمضان میں بالکل کوئی منسرق نہیں تھا تو اس حدیث

۱۔ اور عموماً تہجد تنہا ادا فرمائی اور کبھی آپ کے ساتھ ایک دو افراد شریک تہجد ہو گئے۔ جیسا کہ ”بتوت ابن عباس فی بیت خالۃ مہینۃ“ کے واقعہ سے بھی پتہ چلتا ہے، دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۱۰۳ و ۱۰۴) صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر، نیز مسند احمد میں حضرت ابو ذرؓ سے مروی ہے ”قال: قلت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: انی اری ان آیت معک للیلۃ فاصلی بصلاتک، قال: لا تستطيع، فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل فستر بثوب وانا محول عنہ فاعطس ثم فعلت مثل ذلک، ثم قام یسلی وقمت معہ حتی جعلت اضرب براسی الجدران من طول صلاتہ ثم اتاہ بلال للصلاة، قال: افعلت؟ قال: نعم، قال: انک ببال! فتوذن اذا کان الصبح ساطعاً فی السماء ولبس ذاک الصبح انما الصبح هکذا معترضاً ثم دعا بسجود ففسح۔“ (قال البیہقی) رواہ احمد و فیہ رشید بن سعد و فیہ کلام کثیر و قد وثق ”مجمع الزوائد“ (ج ۳ ص ۱۷۲) بالقیام رمضان تہجد ۲۔ نیز ثعلبہ بن ابی مالک قرظیؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ فی رمضان، فرأی ناساً فی ناحیۃ المسجد یصلون، فقال: ما یسنع هؤلاء؟ قال قائل: یا رسول اللہ! هؤلاء ناس لیس معہم القرآن وابی بن کعب یقرأ وہم معہ یصلون بصلاتہ قال: قد احسنوا واصلوا ولم یکرہ ذلک لہم“ (قال النبیوی) رواہ البیہقی فی المعرفة و اسنادہ جید و لہ شاهدون حسن عند ابی داؤد من حدیث ابی ہریرۃ۔ آثار السنن (ص ۲۰۰ و ۲۰۱) باب فی جماعۃ التراویح ۱۲ مرتب

۳۔ احقر کو ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی البتہ صحیح مسلم وغیرہ میں یہ روایت حضرت عائشہؓ سے اس طرح آئی ہے ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجتہد فی العشر الاواخر مالا یجتہد فی غیرہ“ (ج ۱ ص ۳۷۲، باب الاجنب فی العشر الاواخر من شہر رمضان)۔ لیکن اس روایت سے ہمارا مدعا صحیح طور پر ثابت نہیں ہو سکتا، البتہ بیہقی کی ایک روایت سے ہمارا استدلال ہو سکتا ہے ”عن عائشہ قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل شہر رمضان شد مزہ ثم لم یأت فراشہ حتی ینسلخ“ دیکھئے ”الدر المنثور فی التفسیر بالماثور“ (ج ۱ ص ۱۸۵) تحت قولہ ”شہر رمضان“

کا کیا مطلب ہوگا؟

نیز ایک دوسری روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل العشر احيى الليل وأيقظ أهله وحجداً وشق المئزر“ جب حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق رمضان وغیر رمضان تمام شہور کی صلوٰۃ لیل برابر تھی رمضان میں شدت اجتہاد اور بالخصوص عشرہ اخیرہ میں نہ سونے کے کیا معنی ہیں؟

۱۔ لامحالہ حضرت عائشہؓ کی روایت ”ماکان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدى عشرة رکعة“ (بخاری - ج ۱ ص ۲۶۹) کا مطلب یہی ہے کہ رمضان اور غیر رمضان میں آپ کی صلوٰۃ تہجد میں کوئی فرق نہ آتا تھا، البتہ دوسرے ایام کے مقابلہ میں رمضان میں آپ عبادت کا زیادہ اہتمام اور کوشش فرماتے تھے جس کی صورت یہی ہوتی تھی کہ آپ تراویح بھی مستقلاً ادا فرماتے تھے اور تہجد بھی، حتیٰ کہ بعض اوقات پوری پوری رات گزر جاتی تھی ۱۲۔ ۱۳۔ اللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۳۷۲) باب الاجتہاد فی العشر الاواخر - والنظر البخاری (ج ۱ ص ۲۷۱) باب العمل فی العشر الاواخر من رمضان ۱۴۔

۱۵۔ جبکہ ایک روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ”لم یقم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ یتیمھا الی الصباح“ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۹۰) باب فی صلوٰۃ اللیل - نیز دیکھئے سنن دارمی (ج ۱ ص ۳۸۵) باب صفة صلاة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - رقم ۱۶۵، رقم الحدیث ۱۴۸۳۔

لامحالہ حضرت عائشہؓ کی یہ تحدید صلوٰۃ تہجد کے بارے میں ہے، ورنہ صلوٰۃ تراویح میں صبح تک نماز پڑھنا حضرت ابوذرؓ کی روایت باب سے ثابت ہو چکا ہے، اس سے بھی صلوٰۃ التراویح اور صلوٰۃ التہجد کی تفریق معلوم ہو جاتی ہے، نیز حضرت عائشہؓ کی مذکور فی المتن روایت ”اذا دخل العشر احيى الليل الخ“ بھی دونوں نمازوں کی مغایرت پر دلالت ہے، اس لئے کہ ”احیا لیل“ جیسی ہوگا جبکہ پوری رات جاگا جائے اور یہ جاگنا لامحالہ تراویح کیلئے ہوگا، اس لئے کہ تہجد کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرما ہی چکی ہیں ”لم یقم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ یتیمھا الی الصباح“ بہر حال تہجد و تراویح میں مغایرت بلاشبہ ثابت ہے، لیکن اس مغایرت کے باوجود یہ ممکن ہے کہ ان میں سے ایک نماز دوسری کے قائم مقام ہو جائے، مثلاً اگر تہجد کے وقت میں تراویح پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ التہجد بھی پڑھی ادا ہو جائے گی، جس طرح دوسرے نوافل ہیں کہ اگر چاشت کے وقت میں صلوٰۃ کسوف پڑھی جائے تو وہ قائم مقام صلوٰۃ ضحیٰ بھی ہو جائیگی، اسی طرح اگر خسوفِ قمر کی نماز تہجد کے وقت پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ تہجد بھی ادا ہو جائیگی جیسا کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث باب میں تیسری دفعہ کے واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری رات صلوٰۃ تراویح کی

۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔

اس کے جواب میں بعض غیر مقتدرین مذکورہ روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس سے تطویل قیام مراد ہے نہ کہ تکثیر رکعات۔

لیکن اول تو یہ بعید ہے کہ ساری رات میں آپ کل آٹھ رکعتیں ہی پڑھتے ہوں، دوسرے موطا امام مالک میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں ”کثرت صلواتہ“ کے الفاظ بھی آئے ہیں جو اس توجیہ کی تردید کرتے ہیں، اس لئے کہ یہ تکثیر تہجد میں تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرما چکی ہیں کہ رمضان وغیرہ رمضان میں تہجد کی رکعات میں اضافہ نہیں ہوتا تھا، لامحالہ یہ تکثیر تراویح کے ذریعہ تھی۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ سے جس طرح بیس رکعات تراویح مروی ہیں اسی طرح گیارہ، تیسرے اور اکیس رکعتیں بھی ثابت ہیں۔

۱۔ موطا امام مالک یا کسی دوسری کتاب حدیث میں ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی، البتہ علامہ سیوطیؒ نے بیہقی اور اصہبانی کے حوالہ سے حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: ”قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل شہر رمضان تغیر لونه وکثرت صلاته وابتہل بالدعاء واشفق منہ“ — الدر المنثور (ج ۱ ص ۱۸۵) تحت قولہ تعالیٰ ”شہر رمضان الذی الہم“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ چنانچہ موطا امام مالک میں ”مالک عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید“ کے طریق سے مروی ہے: ”انہ قال: امر عمر بن الخطاب ابی بن کعب وتمیم الداری ان یقوموا للناس باحدی عشرۃ رکعۃ قال: دکان القاری یقرئ بالمئین حتی کنا نعتمد علی العقی من طول القیام وما کنا ننصرف الا فی فروع الفجر“ (ص ۹۸، باب ما جاز فی قیام رمضان) اس اثر سے متعلق تفصیلی کلام کیلئے دیکھیے ”رکعات تراویح“ للشیخ الاعظمی (ص ۷، تاس ۱۰) ۱۲ مرتب

۳۔ قال النیموی: واخرج محمد بن نصر المروزی فی ”قیام اللیل“ من طریق محمد بن اسحاق حدثنی محمد بن یوسف عن جده السائب بن یزید قال: کنا نصلی فی زمن عمر رضی اللہ عنہ فی رمضان ثلاث عشرۃ رکعۃ ”التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۰۳) باب التراویح بثمان رکعات ۱۲ مرتب

۴۔ عبد الرزاق عن داود بن قیس وغیرہ عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید ان عمر جمع الناس فی رمضان علی ابی بن کعب، علی تمیم الداری علی احدى وعشرين رکعۃ، یقرءون بالمئین ویسرون عند فروع الفجر“ مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۲۶۰ و ۲۶۱) باب قیام رمضان ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے جبکہ صحابہ کرامؓ کے مشورے سے بیش رکعات پر عمل کا استقرار اور اجماع نہیں ہوا تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ جب سے بیش رکعات شروع ہوئیں اس کے بعد سے تمام صحابہؓ و تابعینؓ کا تعامل اسی پر جاری ہو گیا اور ائمہ اربعہؒ بھی اسی پر متفق ہو گئے۔ لہذا استقرار امر سے پہلے کی روایات سے استدلال کرنا اصول کے خلاف ہے۔
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

هذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الصوم وعليه ينتهي
الجزء الثاني من "درس الترمذی" مجموع اُمالی الشیخ
المحدث الفقیہ العلامة محمد تقی العثماني - معنا الله بطول

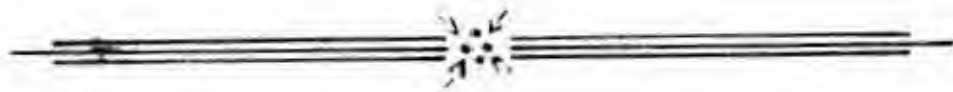
- ۱۔ تفصیل پیچھے بیان کی جا چکی ہے، نیز دیکھئے "رکعات تراویح" (ص ۱ تا ص ۶) ۱۲ م
۲۔ یہ اس مسئلہ پر جمہور ائمہ کے مسلک کا خلاصہ ہے، تفصیل کیلئے درج ذیل کتب ملاحظہ فرمائیں :-
① الراي النجیح فی عدد رکعات التراويح (اردو) للشیخ العلام رشید احمد الکنگواہی رحمہ اللہ - طبع مجتہائی (دہلی)
یہ رسالہ "فتاویٰ رشیدیہ" (ص ۳۰۴ تا ص ۳۲۳) کا جزء نمبر بھی شائع ہو چکا ہے۔
② مصابیح التراويح (فارسی) لمحجۃ الاسلام محمد قاسم النانوتوی رحمہ اللہ - طبع دارالعلوم دیوبند۔
③ رکعات تراویح (اردو) للمحدث الشہیر حبیب الرحمن الأعظمی - طبع معارف پریس اعظم گڑھ۔
④ تحقیق التراويح (اردو) للشیخ المقرئ رعایت اللہ (حفظہ اللہ) طبع دارالعلوم کراچی ۱۴۱۱
⑤ تصحیح حدیث صلاۃ التراويح عشرين رکعة والرؤی الالبانی فی تضعیفہ (عربی) للشیخ اسماعیل بن محمد الأنصاری - طبع مکتبہ رشیدیہ ساہیوال پاکستان
⑥ رسالہ تراویح (فارسی) یہ رسالہ مشہور اہل حدیث عالم مولانا غلام رسول صاحب گوجرانوالہ کا تالیف کردہ ہے جس میں انہوں نے غیر مقلد عالم مفتی محمد حسین بٹالوی کے اس فتویٰ کا علمی اور تحقیقی رد کیا ہے کہ میں تراویح کا کوئی ثبوت نہیں، یہ رسالہ مولانا مرفراز خان صاحب مدظلہم کے ترجمہ "ینابیع" کے ساتھ گوجرانوالہ شائع ہو چکا ہے۔

اعلام السنن (ج ۷ ص ۵۷ تا ۶۱، باب التراويح) میں بھی تراویح سے متعلق محققانہ بحث کی گئی ہے
۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

بقائه وأسبغ عليه من نعمائه — فالحمد لله رب العالمين . و
 الصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله
 وصحبه أجمعين صلاة وسلاماً دائمين بدار السموات والأرضين
 ضبطه ورتبه وراجع نصوصه وعلق عليه
 رشيد أشراف السبني
 وفقه الله لخدمة السنة المطهرة

وكان الفراغ ليلة الخميس التاسع والعشرين من جمادى الثانية
 سنة ثلاث وأربعمائة بعد الألف — سنة — من الهجرة النبوية على
 صاحبها ألف صلاة وتحية

وبليه — أن شاء الله تعالى — الجزء الثالث ، أوله أبواب الحج
 وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



بائیں سے دائیں

حضرت مولانا رحمت اللہ صاحب بحیرانوی

کی شہرہ آفاق کتاب "اظہار الحق" عربی، ترکی، انگریزی، فرانسیسی اور گجراتی زبانوں کے بعد پہلی بار اردو زبان میں
ترجمہ کیا۔ مولانا اکبر علی صاحب شرح و تحقیق :- مولانا محمد تقی عثمانی صاحب

شروع میں مدیر البلاغ کے قلم سے دو سو سے زائد صفحات کا تحقیقی مقدمہ جس میں
عیسائی مذہب کا مکمل تعارف اور اس کے تحریف شدہ مذہب ہونے پر معرکتہ الاراء
بمبشتیں شامل ہیں۔

برصغیر کے تمام ممتاز علماء اہل فکر اور صحافیوں نے اس کتاب کو شاندار
الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا۔

کتاب تین جلدوں میں مکمل ہوئی ہے۔ ہر جلد کی علیحدہ قیمت کا مل سیٹ ۱/-

مکتبہ دارالعلوم، کراچی

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”الدِّينُ النَّصِيحَةُ“ جس کی تشریح اس کتاب میں تفسیر کے ساتھ موجود ہے

رَحْمَةُ الْمَعْلَمِينَ

مؤلف:

حضرت مولانا عبد الرحمن صاحب اعظم گڑھی

اس کتاب کے متعلق حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

”گو یہ کہنے کی بات تو نہیں مگر سادگی سے کہتا ہوں کہ:-

بالکل ”خانقاہ امدادیہ“ کا چربہ مؤلف جزاء اللہ نے اتار دیا۔“

کتاب چار ابواب پر مشتمل ہے:

- ۱۔ مدرسین و معلمین کے لئے — نصائح تعداد ۴۰
- ۲۔ طلباء و متعلمین کے لئے — نصائح تعداد ۷۰
- ۳۔ خط و کتابت کرنے والوں کے لئے — نصائح تعداد ۴۰
- ۴۔ عام مسلمانوں کے لئے — نصائح تعداد ۲۰۰

بچوں کم تعلیم یافتہ لوگوں اور علماء حضرات کے لئے یکساں مفید آسان زبان اور سادہ طرز تحریر۔
زندگی کو اسلامی اخلاق و عادات کے سانچے میں ڈھالنے میں بہترین رہنما کتاب ہے۔

آفسٹ طباعت صفحات ۱۶۸ قیمت ۰۰ / روپے

ناشر: مکتبہ دارالعلوم کراچی

سیرت منصور حلاج

حکیم الامت
حضرت مولانا
اشرف علی تھانوی
قدس الشہداء العسیر

مسئلہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود ابن منصور کی کرامات
اور تصوف کے بارے میں ان کے نظریات اور تاریخی روایات پر
تنقیدی و تحقیقی نظر سے سیر حاصل تبصرہ اور اس ضمن
میں بہت سے دیگر مباحث پر غور و فکر
کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ حسین
ابن منصور انا الحق کبار اہل اللہ میں سے تھے
ان پر تمام اتہامات والزامات غلط اور بے بنیاد تھے۔

آئینہ کی مدد سے طباعت
۱۸۲۲ء سائز ۲۵ صفحات



مکتبہ دارالعلوم کراچی ۱۳

دارالعلوم کے شعبہ تصنیف کی تازہ ترین علمی پیشکش

مفتی اعظم پاکستان کی گرانقدر عربی تصنیف کا اردو ترجمہ
جو پہلی بار شائع ہو رہا ہے۔

اسلام اور موسیقی

مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب

مولانا محمد عبد المعز صاحب

رفیق شعبہ تصنیف دارالعلوم کراچی

تالیف

ترجمہ

شرح و تحقیق

قرآن و سنت کی روشنی

میں رقص و سرود اور

موسیقی کا حکم۔

موضوع سے متعلق سو سے زیادہ

احادیث و روایات کا تذکرہ اور

ایک ایک پر تحقیقی اور اسنادی بحث۔

صحابہ و تابعین اور ائمہ و صوفیاء کے مستند اقوال۔ قوالی اور سماع کی شرعی حیثیت۔

کتاب کے شروع میں فاضل مستحکم کے قلم سے ایک مبسوط مقدمہ جس میں تفریحات سے متعلق اسلام کے معتدل موقف اور موسیقی کے عقلی و روحانی اور سماجی پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔



آخر میں مستحکم ہی کے قلم سے ایک مفصل مکتبہ جس میں موسیقی کے بارے میں رائج الوقت شبہات کا ازالہ کیا گیا ہے۔ اپنے موضوع پر اردو میں پہلی سیر حاصل کتاب۔

آفسٹ کی دلاؤ نیز

کتابت و طباعت -

ریگزن جلد

قیمت: - روپے